



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie

Die katholische Soziallehre, Leo Strauss und Eric Voegelin
als Repräsentanten des klassischen Naturrechts
in der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken

Verfasser

Mag. Christian Machek

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt A 092 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt Philosophie

Betreuer: Univ. Prof. Dr. Erwin Bader

Vorwort

Mein Dank gilt zunächst und vor allem dem Allmächtigen, insbesondere dafür, dass Er mir besondere Menschen auf meinen Lebensweg gestellt hat, die im Laufe meines Studiums mein Denken bewußt oder unbewußt bereichert haben. Sie haben dazu beigetragen, dass sich mein geistiger Horizont erweitern konnte. So wenig wie der Mensch außerhalb der Gemeinschaft existieren kann, kann auch ein Doktoratsstudent sein Opus nicht außerhalb der Gemeinschaft von geistes-verwandten Denkern schaffen.

An dieser Stelle sind zunächst die Namen von *Prof. Rudolf Weiler* und *Prof. Herbert Pribyl* zu nennen. Sie haben mich in die „Wiener Schule der Naturrethik“ aufgenommen. Ihnen bin ich in der Überzeugung um die Bedeutung des Naturrechts in den Zeiten der Krise von Gesellschaft und Kirche verbunden: Das klassische Naturrecht ist und bleibt die „aufklärende“ Lehre zu Fragen des menschlichen Daseins und Zusammenlebens.

Prof. Erwin Bader (Wien) und Prof. Harald Bergbauer (München) seien für ihr geduldige, wohlwollende und sorgfältige Betreuung Dank. Es sei auch an dieser Stelle *Prof. Robert Spaemann* aus meiner Geburtsstadt Stuttgart erwähnt, der durch seinen Rat diese Arbeit mitgeprägt hat.

Frau Dr. Astrid Mayer-Schubert, Mag. Stefan Lakonig und Stephanie Höllinger für ihre Korrekturlesungen und zahlreichen Rückmeldungen gilt auch mein Dank. *Last but not least* gilt mein Dank meiner „Godmother“, *Mrs. Anchelita Galvan Freeman*, für ihre moralische und tatkräftige Unterstützung der vergangenen Jahre – *many thanks*.

Ich bin mir bewusst, dass auch diese Arbeit nur Stückwerk sein kann und im Letzten auch unvollkommen bleiben muss. Doch bin ich guter Hoffnung, dass meine Ausführungen manchen leider Gottes durch falsche Ideen verwirrten Seelen brauchbare und notwendige Orientierungspunkte auf ihrem (nicht nur akademischen) Lebensweg geben können.

Christian Machek



Jost Amman
Deutschland, 16. Jahrhundert

„Alles Gescheite ist schon gedacht worden,
man muss nur versuchen, es noch einmal zu denken.“

Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*

„Das Studium der Philosophie hat nicht den Sinn zu erfahren,
was andere gedacht haben, sondern zu erfahren,
wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.“

Thomas von Aquin, *De caelo et mundo*

„Das Abendland wird tot sein, wenn es nicht mehr die
Gegenwart Griechenlands in einer christlichen Seele ist.“

Nicolas Davila, *Scholien*

„Anfang der Weisheit ist die Gottesfurcht,
den Glaubenden ist sie angeboren.“

Jesus Sirach 1,14

Inhaltsverzeichnis:

1. EINLEITUNG	8
1.1. Die Wege der Philosophie – Brüche und Kontinuitäten	12
1.2. Politik und die Frage nach dem guten Leben	15
1.3. Methodik.....	17
 2. DAS KLASSISCHE NATURRECHT UND DREI SEINER REPRÄSENTANTEN...	18
2.1. Das klassische Naturrecht.....	18
2.1.1. Bedeutung und Berufung.....	22
2.1.2. Ursprung und geschichtliche Entwicklung	26
2.2. Die Soziallehre der Katholischen Kirche	31
2.2.1. Die philosophische Grundlage	32
2.3.3. Der Antimodernismus	39
2.2.3. Exkurs: Johannes Messner	42
2.3. Der politische Philosoph Leo Strauss	46
2.3.1 Das politisch-theologische Problem	51
2.3.2. Die drei Wellen der Modernität.....	53
2.4. Der Geschichtsphilosoph Eric Voegelin.....	56
2.4.1. Geschichte und Ordnung.....	59
2.4.2. Die Immanentisierung des Eschaton.....	63
 3. DIE GRUNDGEDANKEN ANTIKER PHILOSOPHIE.....	66
3.1 Eine Frage der Epistemologie.....	67
3.1.1. Von der sterblichen Scheinmeinung.....	69
3.1.2. Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen.....	72
3.1.3. Vom Bildungsweg des Philosophen	76
3.2 Die Frage der Anthropologie	77
3.2.1. Von der Offenheit der Seele	80
3.2.2. Der Eros des Philosophen	82
3.2.3. Das Leben gemäß der Tugend.....	84
3.2.4. Der Mensch als Gemeinschaftswesen.....	85
3.2.5. Vom Ziel des Menschseins.....	85

4. EINE IDEENGESCHICHTLICHE ABWEICHUNG: DIE GNOSIS	87
4.1. Eine Annäherung	89
4.2. Die Merkmale der Gnosis.....	91
4.2.1. Das „Wie“ der Erkenntnis	91
4.2.2. Der Dualismus und die Weltfeindlichkeit.....	92
4.2.3. Der göttliche Funken im Ich.....	93
4.2.4. Der Verlust der inneren Wandlung.....	94
4.3. Der Bruch mit der antiken Weltanschauung.....	95
4.3.1. Die gnostische Bewertung des Kosmos.....	96
4.3.2. Der Verlust der Tugend.....	97
4.3.3. Die Bruderschaft der Erlösung.....	98
4.4. Zusammenfassung	99
 5. KRITIKPUNKTE AM MODERNEN DENKEN	 101
5.1. Ein Bestimmungsversuch der Moderne	104
5.2. Das Zeitalter der Sophisten	111
5.2.1. „Der Mensch, das Maß aller Dinge“	113
5.2.2. Die Frage nach der Religion.....	115
5.2.3. Staunen versus Zweifel	118
5.3. Thematische Schwerpunkte der Kritik	122
5.3.1. Der Bruch mit der klassischen Metaphysik	123
5.3.2. Liberalismus und Individualismus.....	129
5.3.3. Historismus und Positivismus	141
5.4. Repräsentative moderne (Vor-)Denker	148
5.4.1. Joachim von Fiore	150
5.4.2. William von Ockham	153
5.4.3. Niccolò Machiavelli	155
5.4.4. Thomas Hobbes.....	160
5.4.5. Karl Popper	163
5.5. Exkurs: Die Lebensphilosophie.....	169
5.5.1. Der Begriff des Lebens - ein Annäherungsversuch.....	170
5.5.1. „Nicht alles Wirkliche ist vernünftig“	173
5.5.3. Zusammenfassung und Fazit	176

6. DIE RÜCKKEHR ZU DEN URSPRÜNGEN DER POLITISCHEN PHILOSOPHIE	179
6.1. Die Erinnerung an Sokrates	180
6.1.1. Religion und Vernunft	182
6.1.2. Die Sorge um das Seelenheil	184
6.1.3. Die Tugend als Skandal.....	186
6.2. Das Wohl der ganzen Gemeinschaft	187
6.2.1. Die Gemeinschaft als geistig-sittliche Entität.....	188
6.2.2. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit.....	191
6.2.3. Ordnung durch Teilhabe an der Idee des Guten.....	197
7. RESÜMEE UND AUSBLICK	201
8. NAMENSVERZEICHNIS (AUSWAHL).....	216
9. QUELLENVERZEICHNIS	218
I. Primärliteratur.....	218
II. Sekundärliteratur	225
III. Artikeln.....	237
IV. Internetquelle.....	237

Anmerkung:

Auf Grund der Rechtschreibreform wurde die ß-Schreibweise, wo angebracht, vom Verfasser in ein ss geändert. Um einfacheren Lesbarkeit willen wurde der generische Maskulin beibehalten. Zitiert wurde nach den heute gebräuchlichen Regeln. Erscheinungsort und –jahr sind im Quellenverzeichnis zu finden.

1. Einleitung

Was ist eigentlich Philosophie? Wonach fragt sie? Welchen Gegenstand trachtet sie zu erforschen? Etymologisch bedeutet das Wort φιλοσοφία die Freundschaft zur Weisheit. Der Philosoph will wissen, wie es sich mit der „Wirklichkeit des Seins“ verhält - und dies möglichst in ihrer Ganzheit.¹ Er will dabei auch den Sinn der Welt und der menschliche Existenz begreifen. Oder anders gesagt: Der Philosoph begehrt das Wissen um die „Wahrheit der Dinge“.² Die Ausgangsfragestellung der Philosophie ist demnach jene, die schon Pontius Pilatus gestellt hat: *Quid est veritas?* - Was ist Wahrheit (αλήθεια)?³

Ausgangspunkt dieser Arbeit ist daher die Frage nach der Wahrheit. Auf diese immer aktuelle Frage wurden in der Menschheitsgeschichte verschiedene Antworten gefunden. Die Wahrheit nach Möglichkeit zu erkennen, war nie ein einfaches Unterfangen. Dass nun die Wahrheit erkannt werden kann, ist der Anspruch einer authentischen Philosophie. Das Ziel der Wahrheitsfindung muss als nicht gänzlich unerreichbar betrachtet werden, auch wenn dies heute fragwürdig zu sein scheint. „Ja, die Wahrheit muss ja überall und zu allen Zeiten zu finden sein, es fragt sich nur, auf welchen Wegen sie zu suchen sei?“⁴

In aller Deutlichkeit und Dringlichkeit stellten der Griechen Sokrates, und in dessen Nachfolge Platon und Aristoteles, die Frage nach der Wahrheit. Sie fragten radikal nach der Wirklichkeit der Dinge. Für sie war die Philosophie „die Frage nach den ‚Prinzipien‘ aller Dinge, und das heißt in erster Linie die Frage nach den ‚Anfängen‘ aller Dinge oder nach den ‚ersten

¹ Von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) stammt die Aussage, dass die Philosophie „Erkenntnis dessen, was Wahrheit sei“, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 15. Hierzu Leo Strauss: „Philosophy is quest for wisdom, is quest for universal knowledge, for knowledge of the whole. It is the attempt to replace opinion about the whole by knowledge of the whole“, *What is political philosophy*, S. 10-11. Strauss weist wie Eric Voegelin deutlich darauf hin, dass bei Platon die Philosophie wahres Wissen will, das die bloße Meinung transzendiert. Vgl. Josef Pieper: „Philosophieren heißt, die Gesamtheit dessen, was begegnet, auf ihre letztgründige Bedeutung hin bedenken; und dieses so verstandene Philosophieren ist ein sinnvolles, ja ein notwendiges Geschäft, von welchem der geistig existierende Mensch sich gar nicht dispensieren kann.“, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, S. 14.

² Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit. Dieser Wahrheitsbegriff wurde – von einigen Ausnahmen abgesehen – bis ins 19. Jahrhundert hinein nahezu fraglos vorausgesetzt. So erklärt z. B. auch Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*: „Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt.“, A 58, B 82.

³ „Jesus antwortete: Du sagst es, ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme. Pilatus sagte zu ihm: Was ist die Wahrheit?“, *Johannesevangelium* 18, 37-38. Die Haltung des Pilatus kann auch als Ausdruck eines „müden Skeptizismus“, eines Agnostizismus, „Ausdruck überlegener Toleranz“ oder als früher Fall einer weltanschaulichen Neutralität der staatlichen Autorität interpretiert werden. Vgl. Carl Schmitt: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, S. 67.

⁴ Othmar Spann: *Philosophenspiegel*, Vorwort, S. 7.

Dingen’“⁵. Wie wir bei Sokrates bedeutendsten Schüler Platon genauer sehen, geht es um das Bemühen die Wahrheit zu erkennen. Mit Johann Wolfgang von Goethe kann gesagt werden, dass es ihnen darum geht „zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält“⁶.

Aristoteles nannte die ersten Philosophen schlicht und einfach „Menschen, die über die Natur redeten“⁷. Jene „alten“ Griechen waren sich bewusst, dass die Beantwortung dieser scheinbar einfachen und doch tiefgreifenden Frage für sie und auch für andere Menschen in ihrer Gesellschaft von großer praktischer Relevanz sein würde. Es kann daher gesagt werden, dass eine sokratische Philosophie immer auch als politische Philosophie erachtet werden sollte. Daher kann mit gutem Recht behauptet werden, dass mit Sokrates überhaupt die Geburtsstunde der politischen Philosophie im Abendland schlug.

Viele spätere Denker knüpften an die Ausgangsfragen und Erkenntnisse der antiken Griechen an. Entweder blieben sie den Ahnherren der abendländischen Philosophie treu oder aber sie entfernten sich von deren ursprünglichen Ausgangspunkten. Wenn Sokrates, Platon und Aristoteles nun als Maßstäbe philosophischen Denkens dienen (sollen), kann es nicht erspart bleiben, den ursprünglichen Einsichten dieser Leuchttürme des Geistes auf den Grund zu gehen. Auch wenn man meint, jene nur aus dem fernen Blickwinkel einer anderen Zeit umrisshaft schauen zu können, gilt es dennoch, sich nach Möglichkeit in jene hineinzusetzen.⁸

Sich in den Geist dieser „Alten“ zu versetzen, muss heute in einer Zeit eines vermeintlichen „geistigen Pluralismus“ vollbracht werden. Dieser oft beschworene Pluralismus suggeriert das Vorhandensein einer Vielfalt von Philosophien. Zweifelsfrei gibt es verschiedene Denkströmungen. Heißt dies jedoch, dass es auch verschiedene Wahrheiten gibt? Wenn es mehrere Wahrheiten gäbe, dann wäre aber jede Wahrheit relativ und *die* Wahrheit gäbe es nicht.

⁵ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 84. Vergleiche hierzu auch Eric Voegelin: „Versichern wir uns des Gegenstandes. Er liegt nicht fern von den Tagesfragen; er ist nicht esoterisch. Es geht um die Wahrheit über Dinge, von denen jedermann spricht. Was ist Glück? Und wie soll der Mensch sein Leben führen, um glücklich zu sein? Was ist Tugend und im besonderen die Tugend der Gerechtigkeit? Welche Größenordnung von Territorium und Bevölkerung ist für eine Gesellschaft die beste, welche Art von Erziehung und Beruf und welche Art von Herrschaftsordnung? Alle diese Fragen erwachsen aus den Bedingungen der Existenz des Menschen in der Gesellschaft. Und der Philosoph ist Mensch wie jeder andere; er hat, was die Ordnung der Gesellschaft betrifft, keine anderen Fragen zu stellen als seine Mitbürger.“, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, in derselbe: *Der Gottesmord*, S. 64.

⁶ Johann Wolfgang von Goethe: *Faust I*, Der Trägedie, 1. Teil, Vers 383.

⁷ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, 981b27-29, 982b18; vgl. Platon: *Nomoi* 891c, 892c2-7, 896a5-b3.

⁸ „Ein Philosoph der Vergangenheit wird immer nur philosophisch zu verstehen sein. Wer nicht von ganz ähnlichen philosophischen Problemen, wie der zu erklärenden Philosophie selbst, bewegt, ja gerade heimgesucht und gequält wird, wird schwerlich in die tiefen Ursprünge und das Entstehen der betreffenden Philosophie eindringen können.“ Ernst Horneffer: *Der junge Platon*, S. 5.

Doch macht nicht gerade ein Relativismus die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis unmöglich? Diese Fragen sind so alt wie die Philosophie selbst.⁹

Trotz des Relativismus, „dem Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen“¹⁰, kann festgehalten werden, dass es die eine Wahrheit gibt. Denn gäbe es sie nicht, dann könnte man auch nicht sinnvoll Wissenschaft – im Sinne einer „Geisteswissenschaft“ oder eben Philosophie – betreiben. Wenn es nun die Wahrheit gibt, wie kann der Mensch ihrer teilhaftig werden? Wie gelangt er zur Erkenntnis der Dinge in der Welt, seiner selbst und eines Lebens, das er führen sollte? In diesem Zusammenhang spielt die Frage eine Rolle: Welche Bedeutung hat dabei der Transzendenzbezug des Menschen?

Bei der stets schwierigen Suche nach der Wahrheit der Menschheit sei der Leser zunächst daran erinnert, dass die Existenz einer Meinungsvielfalt nicht bedeutet, dass alle Meinungen „gleich-gültig“ sind. Meinungen sind voneinander zu unterscheiden, wie schon Sokrates mit folgenden Worten festhielt:

„Sieh also zu: glaubst du, es sei richtig zu sagen, dass man nicht alle Meinungen der Menschen achten müsse, sondern nur bestimmte, andere hingegen nicht, und auch nicht die von jedermann, sondern nur die von einigen, die von anderen jedoch nicht? Was meinst du? Sagt man das nicht mit Recht?“¹¹

Diese Arbeit will nicht einfach nur an den Anfang der Philosophiegeschichte zurückkehren. Sie will „im Anfang“ ansetzen, d.h. die ursprünglichen Fragen der menschlichen Existenz, wie dies schon viele Denker der Geistesgeschichte taten, wieder stellen. Diese Fragen wurden in der Antike genauso gestellt wie heute im *hic et nunc*. Ausgangspunkt des Versuches, diese Fragen zu beantworten, sind die Erfahrungen des Menschen. Bei seinem Versuch, Erfahrungen zu deuten (und in ihnen einen Sinn zu erkennen), müsste der Suchende erkennen, dass schon andere vor ihm entsprechende Erfahrungen gemacht haben.

Sofern ihm nicht die nötige Demut abgeht, wird er zu seinem persönlichen Erkenntnisgewinn anerkennen, dass er von diesen anderen lernen kann, diese für ihn daher Lehrautoritäten darstellen. Im Studium der altvorderen Denker soll er wiederum nicht vergessen, dass diese ihre Einsichten auf Grund von eigenen Erfahrungen gewonnen haben. Für seinen Erkenntnisgewinn müsste der Einzelne somit wiederum von eigenen Lebenserfahrungen

⁹ Sie wurden schon früher, etwa in der Auseinandersetzung mit den Sophisten, ausgefochten und haben heute nichts von ihrer Aktualität verloren.

¹⁰ Epheser 4,14. Die Folge des Relativismus ist der Konformismus.

¹¹ Sokrates: *Kriton*, 46-47a. Diese Fragen beantwortete sein Schüler Kriton mit einem Wort: „Gewiss.“

ausgehen, um die philosophische Problematik überhaupt verstehen zu können. Er müsste die Erfahrungen der anderen reaktivieren und wiederholen.¹²

Die Wege philosophischer Untersuchungen sind nicht leicht zu begehen. Scheut einer ein solches Unternehmen nicht, bleibt es ihm nicht erspart, auf diesen Wegen mit eigenen Füßen und aus eigener Kraft zu wandeln. Es wird im Studium der Philosophie früher oder später der Punkt kommen, an dem nüchternes Faktenwissen allein nicht mehr genügen wird. Es wird der Einsatz des inneren Selbst verlangt sein und sich zeigen, ob man die nötige Seelengröße hat, um Weisheit zu erlangen. Es wird der Mut zur Entscheidung und Entschiedenheit und somit auch zur Standhaftigkeit erforderlich sein.¹³

Jeder Mensch ist dazu aufgefordert, die Wahrheit für sich selbst (stets neu) zu entdecken. Auf der Suche nach derselben ist der Mensch bisher, wie gesagt, zu unterschiedlichen Erkenntnissen gelangt und wird dies auch in Zukunft tun. Es sei deshalb zunächst daran erinnert, was uns alle verbindet, und was erforderlich ist: nämlich das Streben nach Wahrheit. Und dies ist eben die Suche nach dem Guten für uns selbst und auch für unser menschliches Zusammenleben. In diesem Sinne richten sich auch an uns heute die mahnenden Worte Sokrates’:

„Athener, ich schätze und liebe euch, Gott aber werde ich mehr gehorchen als euch, und solange ich kann und atme, werde ich nicht aufhören, zu philosophieren, euch zu ermahnen und jedem, dem ich nur in den Weg komme, seine Lage vor Augen zu führen und ihn in meiner gewohnten Weise anzureden: Bester, der du bist Athener, Bürger der größten und an Weisheit und Stärke hochgelobten Stadt. Du schämst dich nicht, dich um Geld zu sorgen, um es in möglichst großer Menge zu besitzen, auch um Ruf und Geltung, dagegen um Einsicht und Wahrheit und um deine Seele, dass sie so gut werde wie möglich, darum sorgst und besinnst du dich nicht?“¹⁴

¹² Vgl. hierzu Eric Voegelin in *Das Naturrecht in der politischen Theorie* (Franz Martin Schmölz), S. 137: „Metaphysisches Vokabular wurde ja geschaffen, um Erfahrungen auszulegen, um die philosophische Problematik überzeugend zu machen. Man muss daher die Erfahrungen reaktivieren und wiederholen. Man muss also auf die Texte der Offenbarungserfahrungen und der philosophischen Meditation selbst zurückgehen, um die Realität zu zeigen, die durch das metaphysische Vokabular ausgelegt wird. Die Basis für die Behandlung der philosophischen Problematik muss selbstverständlich immer die Meditationspraxis sein.“

¹³ Entschiedenheit hier im Sinne des englischen Wortes *commitment*, was auch immer die Bereitschaft zum Opfer meint.

¹⁴ Platon: *Apologie*, 29.

1.1. Die Wege der Philosophie – Brüche und Kontinuitäten

Der Untertitel dieser Dissertation lässt vermuten, dass sie sich in das Spannungsfeld verschiedener Denkweisen begibt. Zwei Pole dieses Feldes lassen sich als „Klassik“ und als „Moderne“¹⁵ bestimmen. Was diese zwei Begriffe genauerhin bedeuten und in welcher Spannung sie zueinander stehen, ist unter anderem Thema dieser Arbeit. Es kann zunächst festgestellt werden, dass sich die moderne Philosophie von der antiken unterscheidet bzw. von jener „abgewichen“ ist. Nach Leo Strauss ist das Kernelement der Moderne sogar die Zurückweisung des klassischen Denkens mit der Begründung, jenes sei unrealistisch.¹⁶

Das „moderne“ Denken wird seit seinen Anfängen von Kritik wie von ihrem Schatten begleitet. Ihre Legitimität wurde ebenso vehement bestritten, wie sie verteidigt wurde. Im Kern besagt die Kritik, „dass die Moderne ihre eigenen Voraussetzungen, die in noch älteren Epochen verwurzelt seien, zerstöre“¹⁷. Die Moderne habe den Menschen dadurch von sich selbst entfremdet und sei in Irrationalität geendet. Es waren nicht zuletzt die Katholische Kirche, aber auch Denker wie Leo Strauss und Eric Voegelin, die Kritik an den modernen Strömungen der Philosophie formulierten und ihr das naturrechtliche Denken entgegensetzten.

Strauss und Voegelin vertraten die These, es sei vonnöten, dass man sich „radikal von der Systematik modernen Denkens befreien und die von der Tradition der Polemik gegen die Tradition verschütteten Wegmarken entdecken muss, denen die klassischen Denker gefolgt waren“¹⁸. Ausgangspunkt der Problemstellung dieser Arbeit ist die These, dass sich die moderne Philosophie in eine Situation hineinmanövriert hat, in der Philosophie im sokratischen Sinn

¹⁵ Der Leser mag sich die Frage stellen, warum auf die Moderne und nicht auf die Postmoderne, in der wir heute leben (sollen), Bezug genommen wird. Die Schwierigkeit besteht darin, dass es keine Übereinkunft gibt, was eigentlich *postmodern* ist. Es wird hier davon ausgegangen, dass die Postmoderne ihre Wurzeln eindeutig in der Moderne hat, somit die Moderne heute noch virulent ist. Wäre jedoch die Postmoderne als eine Epoche zu verstehen, die die Moderne „überwindet“, dann wäre auch ein Denker wie Leo Strauss als postmodern zu bezeichnen, da er klar die Absicht verfolgt, Denker wie Friedrich Nietzsche (1884-1900), Martin Heidegger (1889-1976) oder Jacques Derrida (1930-2000), die in seinen Augen modern sind, zu widerlegen und an das antike Denken anzuknüpfen. Nach dem bedeutenden Interpreten der Postmoderne, Jean-Francois Lyotard, ist die „Postmoderne keine neue Epoche, sondern das Redigieren einiger Charakterzüge, die die Moderne für sich in Anspruch genommen hat.“ Vgl. Jean-Francois Lyotard: *Das postmoderne Wissen*, S. 68.

¹⁶ Vgl. Leo Strauss: *What is Political Philosophy?*, S. 40.

¹⁷ Robert Spaemann: *Das Ende der Modernität*, in derselbe: *Moderne oder Postmoderne*, S. 42. Es war Friedrich Nietzsche (1884-1900), der als einer der ersten gesehen hat, dass die Aufklärung ihre eigene metaphysische Basis, den Glauben an die Göttlichkeit der Wahrheit, tendenziell zerstöre. Für den Bereich der Wirtschaft hat Joseph Schumpeter (1883-1950) darauf aufmerksam gemacht, dass die moderne Wirtschaftsweise von Residuen lebt, die sie tendenziell abbaut: Wenn das ökonomische Prinzip des größtmöglichen Gewinns bei geringstmöglichem Einsatz das individuelle Ethos aufsaugt, geht bald nichts mehr. Vgl. Robert Spaemann: *Einsprüche*, S.11. Papst Johannes Paul II. weist in *Fides et ratio* darauf hin, dass auch das moderne Denken in christlichen Auffassungen wurzelt: „Man kann sagen, dass es ohne diesen stimulierenden Einfluß des Wortes Gottes einen beachtlichen Teil der modernen und zeitgenössischen Philosophie gar nicht gäbe.“, Nr. 76.

¹⁸ Clemens Kauffmann: *Leo Strauss zur Einführung*, S. 22.

überhaupt unmöglich geworden ist. Sie befindet sich nicht mehr in dem unnatürlichen Zustand der Höhlenbewohner Platons, sondern in einer zweiten, tieferen Höhle.¹⁹

Um zu den Ursprüngen der antiken Philosophie zurückkehren zu können, muss demnach der Rahmen der modernen Philosophie überschritten werden. Die dringlichste Aufgabe der Philosophie muss es daher zunächst sein, ihr natürliches Ausgangsniveau wiederzufinden. Darum bedarf es zum einen einer Historisierung der Philosophie, aber auch einer abermaligen Durchdringung und Klärung der philosophischen Fragestellung. Erst das Studium der „alten“ und auch die Reflexion der mehr oder weniger schon verinnerlichten „neuen“ Philosophie ermöglicht die Einsicht, sich auf möglichen Irrwegen bewegt zu haben.

Diesen Denkbewegungen zu folgen, bedeutet eben auch, sein eigenes Denken einer kritischen Prüfung zu unterziehen: Von welchen Prämissen gehe ich in meinem Denken aus? Sind die reflektierten oder auch unreflektierten Prämissen meiner eigenen Weltanschauung für einen Erkenntnisgewinn dienlich? Erfasse ich die Wirklichkeit oder bin ich der einen oder anderen Form einer Ideologievariante verfallen?²⁰ Immer kann der Mensch auch in seinem Denken eine Kehrtwendung bzw. einen Neuanfang wagen. Dieser würde mit der klärenden Frage beginnen: „Was ist?“ oder: „Was ist das wirkliche Sein im Gegensatz zum Schein?“

Kennzeichnend für die „Aufklärung“ war das Autonomiepostulat mit folgendem Ziel: „Der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.“²¹ Die Vorstellung eines notwendigen Fortschrittes oder somit einer Entwicklung der Entgrenzung gehören zum modernen Selbstverständnis.²² Auch glaubt der moderne Mensch (mit Rousseau) an die natürliche Güte des Menschen und seine Vervollkommnungsfähigkeit. Haben sich diese Hoffnungen erfüllt oder hat sich der Glaube der Moderne nicht viel mehr erschöpft? Wie ist es angesichts eines angeblichen „modernen Zeitalters“ heute um den Menschen selbst bestellt?

¹⁹ „Die Menschen der Gegenwart befänden sich in einer solchen tieferliegenden Höhle gesteigerter Mittelbarkeit und Künstlichkeit und hätten sich von hier aus zu jener anderen Höhle allererst voranzuarbeiten, in welcher sich der Aufstieg der Philosophen ursprünglich vollzog. Weit davon entfernt, dem Licht der Sonne näherzukommen oder gegenüber den Höhlenbewohnern von einst im Vorteil zu sein, ist für die Bewohner des mit Fleiß und Methode in die Tiefe getriebenen neuen Schachtes die Wegstrecke, die bis zum Erreichen des Freien zurückgelegt werden muss, um einiges länger und beschwerlicher geworden.“, Heinrich Meier: *Die Denkbewegungen von Leo Strauss*, S. 22-23. Strauss verwendet das Bild der „zweiten Höhle“ zum ersten Mal in seiner Besprechung der Schrift von Julius Ebbinghaus *Über die Fortschritte der Metaphysik*.

²⁰ Vgl. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 6.

²¹ Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung?*, in: *Was ist Aufklärung?*, S. 20.

²² Zum Begriff der Entgrenzung vergleiche Hans Schelkshorn: *Entgrenzungen*, insbesondere *Die These: Die Moderne als ein dialektisches „Spiel von Entgrenzungen – dieseits und jenseits der Vernunft“*, S. 18-26.

Werden diese Fragen im heutigen Wissenschaftsbetrieb überhaupt (noch) gestellt? Gegenstand und Methode der Wissenschaften ist heute mehrheitlich die Empirie. Wissenschaft soll beschreiben und analysieren. Die Frage nach einer Norm dessen, was der Mensch moralisch soll, wird dabei gar nicht mehr gestellt. Doch ist dies nicht ein Reduktionismus, der die Möglichkeiten der Philosophie negiert?²³ Den „alten“ Philosophen erschien eine solche beschränkte Wissenschaft, die kein Werturteil gelten lässt, als absurd. Sie verhält sich wie Medizin, die es verweigert, zwischen Gesundheit und Krankheit zu unterscheiden.

Der klassischen politischen Philosophie geht es um eine andere Fragestellung als jener nach der Empirie. Sie befasst sich mit dem Ganzen, das eben auch jenseits der faktischen Wirklichkeit liegt. Ihr geht es insbesondere um Metaphysik und auch Theologie, um das (ontologische) Sein und ein sich daraus ableitendes „Sollen“. Und diese ihre Fragen, die sich im alltäglichen Leben eines jeden Menschen stellen, verlangt es stets eine moralische Unterscheidung. Im Gegensatz zum (dogmatischen) Skeptiker unserer Zeit war diese moralische Unterscheidung den Philosophen der Vergangenheit eine selbstverständliche Gegebenheit.

Bei aller berechtigten empirischen Beobachtung und Erforschung kommt jeder Wissenschaftler sehr bald zu Werturteilen, auch wenn er für sich Wertfreiheit postuliert. Ist denn die Freiheit kein Wert? Und was ist nun die Freiheit mehr als zunächst ein abstrakter Begriff? Moralische Unterscheidungen und Entscheidungen hat auch er zu treffen, will er nicht nur Begriffe bilden, sondern auch in diesen gebildet sein. Wie sollte er eine menschliche Entscheidung, die immer moralischen Kategorien unterliegt, nachvollziehen können, wenn ihm der Begriff der Moral unverständlich ist?

„Die Wiedergewinnung der Realität vor dem Hintergrund ihrer gegenwärtigen Deformierung erfordert beträchtliche Anstrengungen“, hielt Eric Voegelin fest:

„Man muss die fundamentalen Kategorien der Existenz, der Erfahrung, des Bewusstseins und der Realität wieder neu entwickeln. Gleichzeitig sind Technik und Struktur jener Deformationen zu erforschen, die den Alltag charakterisieren; und man muss die Begriffe entwickeln, anhand derer die existentielle Deformation und ihr symbolischer Ausdruck kategorisiert werden können.“²⁴

²³ Nicht erst Goethe hat den Geist durchschaut, der stets verneint. Dieser verneinende Geist äußert sich, wie Carl Schmitt feststellte, im Bereich der Geisteswissenschaften, der fast schon als intellektuelle Norm gilt: „Für Atheisten, Anarchisten und positivistische Szientisten ist jede politische Theologie – wie auch jede politische Metaphysik – wissenschaftlich längst erledigt, weil Theologie und Metaphysik für sie als Wissenschaft längst erledigt sind. Sie verwenden den Terminus nur noch polemisch als Schlag- und Schimpfwort, um eine totale, kategorische Verneinung zu bekunden.“, Carl Schmitt: *Politische Theologie II*, Einführung, S. 12.

²⁴ Eric Voegelin: *Ordnung und Unordnung*, in derselbe: *Autobiographische Reflexionen*, S. 118. Voegelin weiters: „Diese Arbeit schließlich muss ausgeführt werden in Opposition nicht nur zu den deformierten Ideologien, sondern

1.2. Politik und die Frage nach dem guten Leben

Wenn von politischer Philosophie die Rede ist, dann muss neben der Philosophie auch der Begriff des Politischen näher bestimmt werden. Was ist das Politische? Politik steht immer in einem Zusammenhang mit dem Staat, in welchem sich die Politik abspielt. Eine sich heute mehr denn je aufdrängende Frage dieser Disziplin ist Folgende: Was hält eine Gemeinschaft (wie die Familie und das Volk) im Innersten zusammen? Gibt es heute überhaupt noch Bindungskräfte, die eine Sozietät einen? Insbesondere stellt sich heute die Frage, nach welchen Maßstäben eine freiheitliche Ordnung aufgebaut werden kann und soll.

Ein Staat setzt das Politische voraus. Er definiert sich durch den Primat der Politik. Es war der deutsche Denker Carl Schmitt, der die These vertrat, dass das Politische im Liberalismus seiner Substanz entledigt wird: Wir befinden uns in einem „Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“²⁵. Der Liberalismus hat entsprechend seiner Anthropologie den einzelnen Menschen und die Erreichung seiner Interessen zum Ziel. Dabei wird jedoch die fundamental politische und somit gemeinschaftliche Frage nach dem guten Leben verdrängt. Doch dem politischen Charakter des menschlichen Lebens kann nicht entronnen werden.

Zwar unterwarf Carl Schmitt den Liberalismus einer heftigen Kritik, indem er letztlich behauptete, dass der Liberalismus die Negation des Politischen sei. Doch blieb er selbst in der Systematik liberalen Denkens verhaftet, wie Leo Strauss feststellte.²⁶ Um eine tragfähige Anerkennung des Politischen erreichen zu können, sei es daher erforderlich, den „vormodernen Horizont“ des Liberalismus wieder zu erschließen. Dies bedeutet nicht mehr oder weniger, als den Horizont der sokratischen Fragen, des klassischen naturrechtlichen Denkens nach dem guten Leben wiederzugewinnen.

Der Mittel- und Angelpunkt des sokratischen Denkens ist die Frage nach dem richtigen, guten und gerechten Leben. Das Wissen um jenes Leben dient dem Menschen als Handlungsrichtschnur und als wesentliche Voraussetzung eines gelungenen und geglückten Lebens. Sokrates stellt in aller Radikalität diese Fragen, welche es gilt, im ständigen Mühen und Ringen um Erkenntnis, die auch immer Selbsterkenntnis ist, zu finden und zu bestimmen: „Dass man das

auch zu den Deformationen der Realität durch Denker, die eigentlich ihre Bewahrer sein sollten, wie zum Beispiel Theologen.“

²⁵ Carl Schmitt: „Die Entpolitisierung ist nicht nur das zufällige oder auch notwendige Resultat der modernen Entwicklung, sondern ihr ursprüngliches und eigentliches Ziel; die Bewegung, in welcher der moderne Geist seine größte Wirksamkeit gewonnen hat, der Liberalismus, ist eben durch die Negation des Politischen gekennzeichnet“, *Der Begriff des Politischen*, S. 55.

²⁶ Vgl. Leo Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt*, in derselbe: *Der Begriff des Politischen*.

suchen muss, was man nicht weiß, wollen wir uns bemühen, gemeinsam die Suche darauf richten, was eigentlich Gutsein ist.“²⁷

Schon Sokrates wusste um das „schöne Wagnis“²⁸ und die Tapferkeit (eines Kriegers), deren es bedarf, um das Gutsein zu erkennen und an dieser Erkenntnis auch festzuhalten. Wer diesen Mut nicht aufzubringen vermag, der sich dann im Ernstfall auszeichnen müsste, wird leicht alten und neuen Irrtümern (des Zeitgeistes) verfallen. Das Nichtfesthalten in der Wahrheit trotz besseren Wissens ist als feige zu bezeichnen. Dieses Nichtstehen ist die Lehre von der „Ideologie“ im Sinne einer Relativität aller Erkenntnis, mit der die wesentliche Unwahrhaftigkeit der menschlichen Daseins theoretisch entschuldigt werden soll.²⁹

Diese Arbeit vollzieht zum einen eine Darlegung der klassischen politischen Philosophie, die der Hintergrund des klassischen Naturrechts ist und zu dessen rechten Verständnis sie erforderlich ist. Diese Philosophie mit ihrer Metaphysik ist die Basis aller (authentischen) sozialphilosophischen Gesellschaftstheorien. Sie ermöglicht letztlich, wie wir noch genauer sehen werden, das Erfassen der Vorstellung einer gerechten Ordnung des Gemeinwesens. Diese Vorstellung ist in einem anderen Wort zusammengefasst: das Gemeinwohl (*bonum commune*). Das Gemeinwohl ist *das* Grundprinzip klassisch-naturrechtlicher Theorien.³⁰

Zum Zweiten wird in dieser Arbeit erforscht, wie sich ein noch näher zu definierendes modernes Denken von den klassischen Prinzipien unterscheidet (oder es auch in Teilen nicht tut). Dabei wird in Anlehnung an Eric Voegelin die Gnosis, von deren Geist die Moderne „befallen“ sein soll, einer genaueren Betrachtung unterzogen. Davon ausgehend wird kritisch untersucht werden, welche Wandlung das Philosophieverständnis in der sogenannten Moderne genommen hat. Es wird hierbei insbesondere Friedrich Nietzsche als Diagnostiker und gleichzeitig „Symptom“ der Zeit herangezogen werden.

Die katholischen Päpste und somit die Soziallehre der Kirche, Leo Strauss und Eric Voegelin standen auf dem Boden der traditionellen Philosophie, der auch sogenannten *philosophia perennis*. Dies zu tun schien ihnen nicht länger unmöglich, sondern unumgänglich

²⁷ Platon: *Menon*, 86c.

²⁸ Vgl. Platon: *Phaidon*, 114d-115a. Sokrates spricht über das Wagnis des Glaubens an das ewige Bestehen der Seele.

²⁹ Helmut Kuhn: *Sokrates*, S. 37.

³⁰ Eine inhaltliche Bestimmung des Gemeinwohles setzt im naturrechtlichen Denken im Unterschied zum modernen liberalen Denken nicht beim Individuum, sondern in einer vorgegebenen Ordnung des Kosmos an. Ebenso setzt das Gemeinwohl als vorgegebenes Ordnungsprinzip bei einer Anthropologie an, die den Menschen als soziales und politisches Wesen begreift.

und notwendig. Ihre Grundthese ist daher, dass eine wissenschaftliche Notwendigkeit an klassischer politischer Philosophie besteht. Es geht dabei nicht um beliebige Dinge, die einigen Spezialisten vorbehalten sind, sondern es geht „um die Grundfragen der menschlichen Existenz in der Gesellschaft, von deren wissenschaftlicher Beantwortung einiges abhängt“³¹.

Es bleibt dem Verfasser, den Leser dieser Zeilen einzuladen, sich auf folgende Denkwege der Wahrheitssuche zu begeben und ihm dafür die Offenheit zum Staunen und einen guten Mut zu wünschen. Zuletzt sei der Leser noch vor folgendem Umstand gewarnt, den auch Eric Voegelin in seinem Werk *Die Neue Wissenschaft der Politik* anführt:

„Das vorliegende Buch rührt in der Tat an die heiligsten Güter von Millionen von Menschen, die an die eine oder andere Ideologievariante glauben. Ich mag es bedauern, viele zu verletzen und empören, aber ändern lässt sich daran nicht - *magis amicitiae veritas*.“³²

1.3. Methodik

Die Untersuchungsmethode, die in dieser Arbeit angewandt wurde, ist die der *rationalen Rekonstruktion*, d.h. anhand der Werke von Platon, Aristoteles, Voegelin, Strauss, sowie auch anderer soll historisch und systematisch das klassische Denken „geborgen“ (Martin Heidegger) werden. Es gilt im Sinne von Martin Heidegger dabei jene Denker möglichst unentstellt so zu verstehen, wie diese sich selbst verstanden. Die forschungsleitende Fragestellung lautet daher: Wie lauten die Prinzipien der klassischen politischen Philosophie und wie unterscheidet sich diese von den modernen Prinzipien?

Es wird auch die sogenannte „Hermeneutische Methode“ herangezogen. In dieser wird die Interpretationssituation zwischen Autor und Rezipient berücksichtigt. Der Rezipient ist in seiner Interpretation an bestimmte Voraussetzungen gebunden, die mit jenen des Autors nicht deckungsgleich sind. Bei der Bearbeitung eines Textes soll es zu einem Prozess der Änderung und Weiterentwicklung des ursprünglichen Vorwissens und somit auch der Revidierung der eigenen Vorurteile kommen. Dazu bedarf es im Sinne von Hans-Georg Gadamer der Offenheit und Empfänglichkeit, um vom Text „ergriffen“ zu werden.³³

³¹ Franz Martin Schmölz: *Die Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ordnung*, S. 62.

³² Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, Vorwort, S. 16.

³³ Vgl. Günther Figal (Hrsg.): *Hans-Georg Gadamer - Wahrheit und Methode*. Gadamer geht es dabei insbesondere um die Herausbildung der Begriffe „Wahrheit, Sinn, Erkenntnis und Verstehen“.

2. Das klassische Naturrecht und drei seiner Repräsentanten

Was ist eigentlich das Naturrecht? Das Naturrecht, welches auch prä- oder überpositives Recht genannt wird, ist zunächst ein philosophischer Begriff für jenes Recht, das dem vom Menschen geschaffenen Recht übergeordnet ist. Es ist somit ein Teil der Ethik, die den Hintergrund und das Richtmaß für staatliche Regelungen und Rechtssetzungen bildet. Die zentrale Frage des Naturrechts ist jene nach der Gerechtigkeit, die nicht nur eine juristische Dimension beinhaltet: „Das Naturrecht ist das Wissen des Menschen von Recht und Gerechtigkeit als Forderung wahrhaften Menschseins.“³⁴

2.1. Das klassische Naturrecht

Wenn vom wahrhaften Menschsein und damit auch vom guten menschlichen Leben die Rede ist, gehen die Meinungen auseinander. Was ist gut und gerecht? An welchen Normen und Prinzipien soll sich menschliches Handeln und ebenso das Gesetzesrecht ausrichten? Diese Fragen sind der Kern philosophischer und weltanschaulicher Auseinandersetzungen, welche die Geschichte entscheidend geprägt haben. Ihre mögliche Beantwortung ist abhängig von jeweiligen Welt- und auch Menschenbildern, die wiederum bewusst oder unbewusst Grundlage der verschiedenen politischen Strömungen sind.

Der Begriff Natur ist vieldeutig und kann auch missverständlich sein. Er ist erst dann wissenschaftlich brauchbar, wenn er definiert ist. Das Wort „Natur“ entstammt dem lateinischen Wort *natura* (*nasci*, geboren werden, entstehen), welches auf das griechische Wort *physis* (φύσις, Natur) zurückgeht. In der philosophischen Tradition handelt es sich bei der Natur zunächst allgemein „um den Teil des Kosmos, dessen Sein oder Werden, dessen Zustandekommen und Vergehen unabhängig vom Menschen und seinem Eingriff vorhanden ist oder wenigstens so gedacht werden kann“³⁵.

³⁴ Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 231. Weiters: Es ist „zugleich das Wissen von der Menschenwürde als Verpflichtungsgrund absoluter Art.“ Die Naturrechtslehre unterscheidet sich somit vor allem vom Rechtspositivismus. Der Rechtspositivismus erachtet als Recht nur das, was von einer dazu berufenen Autorität durch einen rechtsetzenden Akt, einer positiven Setzung („kodifiziertes Recht“) normiert wird, was nicht verkehrt sein muss. Das Credo des Rechtspositivismus kann in den Worten Thomas Hobbes knapp und prägnant wie folgt formuliert werden: „*Auctoritas, non veritas, facit legem*“ (*Leviathan*, S. 186). Ein Gesetz wird demzufolge unabhängig davon, ob es in Wahrheit Recht ist, d.h. mit den Maßstäben (der Wahrheit) der Gerechtigkeit übereinstimmt, beurteilt. Eine Rechtsnorm kann deswegen beliebige Inhalte haben und auch ungerecht sein. Entsprechend konnte der bedeutende österreichische Rechtspositivist Hans Kelsen sagen: „Ein positives Recht gilt nicht darum, weil es gerecht ist, das heißt: weil seine Satzungen einer Gerechtigkeitsnorm entsprechen, und es gilt auch, wenn es ungerecht ist.“ (*Rechtslehre*, S. 402)

³⁵ Vgl. Artikel *Natur*: *Meyers Großes Konversationslexikon* (Joseph Meyer, Hrsg.), Band 15, S. 170.

Unter Naturrecht kann nun eben das Recht der Natur in einem „naturalistischen“, d.h. biologischen Sinn verstanden werden. Dieses Naturverständnis würde das „Recht des Stärkeren“ gelten lassen, das in der Geistesgeschichte nicht nur theoretisch legitimiert wurde, sondern vielmehr tatsächlich vielfach Geltung hatte und noch hat.³⁶ Gleichwohl die biologische Natur zum Menschensein gehört und nicht negiert werden sollte, beinhaltet das Naturrecht *sui generis* ein bestimmtes und tieferes Verständnis von Natur, nämlich die Wesensnatur.

Bereits die Philosophen vor Sokrates verwendeten den Begriff Natur für das Urprinzip allen Seins, das sie zu bestimmen trachteten.³⁷ Sie wollten den Dingen der Welt auf den Grund gehen und ihr Wesen erfassen. Wenn nun von der Natur im Zusammenhang mit dem Recht die Rede ist, dann sind damit auch immer menschliche Dinge gemeint. In unserem Kontext steht Natur daher für die *natura humana*, also für die menschliche Natur. Im Naturrecht geht es zunächst darum, in einem anthropologischen Rekurs das menschliche „Sein“ zu erfassen, aus dem sich ein „Sollen“ des Menschen ergibt, entsprechend dem: „Werde, der du bist“³⁸.

Beim „Sein“, welches Gegenstand der philosophischen Betrachtung ist, handelt es sich nicht um ein faktisches Sein, sondern um ein ontologisches.³⁹ Die philosophische Grundlage des Naturrechts ist demnach die klassische Metaphysik (bzw. „Rechtsmetaphysik“).⁴⁰ Ohne Metaphysik, die ihren Ursprung in der griechischen Antike hat, gäbe es kein Naturrecht in seiner klassischen Ausformung.⁴¹ Gegenstand der Metaphysik ist die Wahrheit der Dinge, die auch die

³⁶ Der Grieche Kallikles und in dessen Nachfolge auch Friedrich Nietzsche versuchten das Recht des Stärkeren theoretisch zu untermauern. Aufgrund der natürlichen Ungleichheit der Menschen vertraten sie den Standpunkt, dass es richtig sei, dem Stärkeren im Rahmen der Gesellschaft Vorrechte einzuräumen. Dabei gehen beide von der Vergleichbarkeit des Menschen mit dem Tier aus: „Es verhält sich so, sowohl bei den übrigen Lebewesen wie in ganzen Staaten und Volksstämmen, dass kraft Rechtes der Stärkere über den Schwächeren herrsche und mehr habe.“ Vgl. Platon: *Gorgias*, 487.

³⁷ Die sogenannten Vorsokratiker fragten nach dem der Welt zugrunde liegendem Einen und haben dieses als das präsente Göttliche verstanden. Sie fragten nach dem wesentlichen Was, nach der *arche*. So hat der ionische Philosoph Thales von Milet das Wasser als die *physis* und Ursprung (*arche*) aller Dinge bestimmt. Heraklit formuliert eine Lehre über die *dike* als ontologisch-kosmologisches Prinzip, das der Anfang und der Grund des Ganzen ist: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen; denn dieses gebietet, soweit es nur will, und reicht aus für alle (und alles) und ist sogar noch darüber“, *Fragmente*, B114. Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, 1. Buch. Das Wort *Physis* sollte sich durch die Vorsokratiker von seiner rein biologischen Bedeutung lösen.

³⁸ Der griechische Dichter Pindar (522-445 v. Chr.), *Pythie*, II, 72.

³⁹ Ontologisch bedeutet „seinsgemäß“, d.h. die Ontologie ist die Lehre von den Eigenschaften des Seins. Vgl. *Ontologie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Joachim Ritter, Hrsg.), Band 6, S. 1190.

⁴⁰ Die Naturrechtsidee ist angewiesen auf eine Metaphysik, die immer die Realität zum Gegenstand hat. Sie anerkennt „den Vorrang des Realen vor der Erkenntnis“. Vgl. Heinrich Rommen: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, S. 183-195.

⁴¹ Das klassische (oder auch tradierte) Naturrecht ist vom späteren im angelsächsischen Raum wirkmächtigen „individualistischen“ Naturrecht (Thomas Hobbes, John Locke, etc.) oder vom im norddeutschen Raum entwickelten „reinen Vernunftrecht“ (Grotius oder Kant) zu unterscheiden.

Wahrheit des Guten und Gerechten ist. Diese Philosophie setzt voraus, dass es eine reale metaphysische Seinsordnung gibt, die Quelle von Rechtsprinzipien ist.

Die Metaphysik hat, wie erwähnt, insbesondere die Natur des Menschen zum Gegenstand. Im anthropologischen Rekurs geht es darum, zu erkennen, was allen Menschen wesensmäßig ist, also um die Erkenntnis, der mit der Natur des Menschen gegebenen *conditio humana*.⁴² Und zu dieser gehört das Verständnis des Menschen als ein moralisches Wesen: „Es gibt die moralischen Ureinsichten des Menschen über gut und böse“⁴³. Ihr geht es entgegen dem Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses“ um das natürliche Sittengesetz als dem „Gesollten“.⁴⁴ Und dieses ist immer in sich gleichbleibenden Natur des Menschen angelegt:

„Der Mensch als Mensch bleibt in primitiven wie in technisch entwickelten Situationen gleich und steht nicht einfach deshalb höher, weil er mit besser entwickelten Geräten umzugehen gelernt hat. Das Menschsein beginnt in allen Menschen neu.“⁴⁵

In den vergangenen Jahrzehnten wurde die Metaphysik mit ihren Möglichkeiten in Frage gestellt und ist in der Folge auch in Vergessenheit geraten.⁴⁶ Dadurch kam es zu einer Verdrängung des Naturrechts. Bei aller aktuellen „Seinsvergessenheit“ bleibt stets die Frage gültig, ob man denn ohne Wahrheitsbegriff überhaupt wissen kann, was wahrhaftig gerecht ist. Zur aktuellen Bedeutung des Naturrechts kann zunächst festgestellt werden: „In unserer heutigen

⁴² Vgl. Lothar Roos: *Was allen Menschen wesensmäßig ist*, in derselbe: *Das moralische Naturgesetz bei Papst Benedikt XVI.*, S. 5.

⁴³ Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 22.

⁴⁴ Hans Kelsen erhebt das Argument gegen das Naturrecht, dass auf ein Sein kein Sollen geschlossen werden kann: „Eine Lehre, die behauptet, aus der Natur Normen deduzieren zu können, beruht auf einem fundamentalen logischen Fehler. Denn diese Natur ist ein Inbegriff von Tatsachen, die miteinander nach dem Kausalprinzip, das heißt als Ursache und Wirkung, verknüpft sind, ein Sein; und aus einem Sein kann kein Sollen, aus einer Tatsache keine Norm geschlossen werden; dem Sein kann kein Sollen, den Tatsachen können keine Normen, der empirischen Wirklichkeit kann kein Wert immanent sein“ (Vgl. Hans Kelsen: *Rechtslehre*). Diese Argumentation drängt die Frage nach dem Begriff der Natur auf. Kelsen übersieht dabei, dass Natur nicht nur aus kausalen, sondern auch aus finalen Beziehungen besteht, da sich Lebewesen teleologisch auf ein bestimmtes Ziel hin entfalten. Mit einem derartigen in der Tradition Platons und Aristoteles' stehenden Naturverständnis sind in Seinsaussagen auch Sollensaussagen enthalten. Vgl. Ulrich Zellenberg: *Konservativismus als Leitlinie für politisches Handeln*, S. 7. Kelsen sollte im hohen Alter von 84 Jahren seine Überzeugung vom Dualismus des „Sein und Sollen“ widerrufen.

⁴⁵ Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 23. Der Mensch hat sich demnach unabhängig von Raum und Zeit stets in gleicher Weise zu bewähren.

⁴⁶ Von mehreren Seiten wurde Kritik gegen die Metaphysik geäußert und sogar ein Ende aller Metaphysik verkündet. Beispiele für den Anspruch der Auflösung der Metaphysik stellen das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis oder die moderne Sprachkritik bzw. Ideologiekritik dar. Für letzte steht nicht zuletzt Friedrich Nietzsche, der zur Psychologie der Metaphysiker, die er als „Hinterweltler“ bezeichnet, meint: „Diese Welt ist scheinbar: folglich gibt es eine wahre Welt; - diese Welt ist bedingt: folglich gibt es eine unbedingte Welt; diese Welt ist widerspruchsvoll: folglich gibt es eine widerspruchslöse Welt; diese Welt ist werden: folglich gibt es eine seiende Welt; - lauter falsche Schlüsse (blindes Vertrauen in die Vernunft: wenn A ist, so muß auch sein Gegensatz-Begriff B sein). Zu diesen Schlüssen inspiriert das Leiden: im Grunde sind es Wünsche, es möchte eine solche Welt geben: ebenfalls drückt sich der Hass gegen eine Welt, die leiden macht, darin aus, daß eine andere imaginiert wird, eine wertvollere: das Ressentiment der Metaphysiker gegen das Wirkliche ist schöpferisch.“, *Zur Psychologie der Metaphysik – der Einschluß der Furchtsamkeit*, in: *Aus dem Nachlaß der Achziger*, S. 912.

Epoche – so ist in einem weiteren Sinne festzustellen – erlebt das Naturrecht wohl wieder beides, Renaissance und Negierung.“⁴⁷

Die Besonderheit des Naturrechtes ist, dass es durch die „natürliche Offenbarung“ promulgiert wird, d.h. es kann vom Menschen mittels der Vernunft eingesehen werden. Der Mensch kann aufgrund seiner „natürlichen Metaphysik des Geistes“ (Henri Bergson) das ihm ins Herz geschriebene Gesetz erkennen.⁴⁸ Dazu bedarf es des „rechten Gebrauches der Vernunft“⁴⁹. Der Mensch kann das Richtmaß für sein persönliches, wie auch für das gemeinschaftliche Handeln erkennen. Das Naturrecht besteht aus Prinzipien, die jeder unabhängig von Volkszugehörigkeit oder Kultur erkennen kann.⁵⁰

Was auch immer der Einzelne im Konkreten als Recht erachtet, es kann zunächst festgestellt werden, dass der Gerechtigkeitsbegriff keiner willkürlichen Beliebigkeit unterliegt. Die Existenz eines „von Natur aus“ vorgegebenen Rechts muss vorausgesetzt werden, auch wenn ein skeptischer Relativismus, der nicht selten in der Resignation vor einer als ungerecht erfahrenen Wirklichkeit gründet, dies in Frage stellt und auch negiert: „Denn gäbe es kein von Natur Rechtes, so könnte man über Fragen der Gerechtigkeit gar nicht sinnvoll streiten“.⁵¹

⁴⁷ Johannes Schnarrer: *Norm und Naturrecht verstehen*, S. 360. Hierzu Leo Strauss zur heutigen Bedeutung des Naturrechts: „Natural law, which was for many centuries the basis of the predominant Western political thought, is rejected in our time by almost all students of society who are not Roman Catholics.“, *On Natural Law*, in derselbe: *Platonic Political Philosophy*, S. 137. Vgl. Herbert Pribyl: *Zur Renaissance des Naturrechts*, in derselbe: *Wirtschaft und Ethik*, S. 225-234.

⁴⁸ Vgl. Paulus: „Nicht die sind vor Gott gerecht, die das Gesetz hören, sondern er wird die für gerecht erklären, die das Gesetz tun. Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich.“, *Römer*, 2,13-15.

⁴⁹ Papst Benedikt XVI. in seiner *Regensburger Rede*: „Nur der rechte Gebrauch der Vernunft macht auch die Erkenntnis des Naturrechts möglich.“, Vgl. Wolfgang Waldstein: *Zur Bedeutung der Verantwortung für den rechten Gebrauch der Vernunft bei Papst Benedikt XVI: für die Frage des Naturrechts*, S. 555.

⁵⁰ Dies hat etwa die UNO-Deklaration der Menschenrechte aus dem Jahr 1948 festgehalten: „Alle Menschen sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit beistehen.“ Joseph Ratzinger spricht von der „menschheitlichen Evidenz“, auf der „das Bestehen des Menschen als Mensch beruht“. Ein Blick durch alle großen Kulturen zeige das Bestehen dieser Evidenz. Der schöpfungstheologischen Grundlegung naturrechtlichen Denkens entspreche z.B. in der indischen Welt der Begriff des „Dharma“, der „inneren Gesetzmäßigkeit des Seins“, in der chinesischen Überlieferung „die Idee der Ordnungen des Himmels“. Daher plädiert Ratzinger für eine Rückbesinnung auf die gemeinsame Weisheit der großen Kulturen: „Wir müssen wieder begreifen lernen, dass die großen sittlichen Erkenntnisse der Menschheit genauso vernünftig sind und genauso wahr sind, ja, wahrer sind als die experimentellen Erkenntnisse des naturwissenschaftlichen Bereichs“. Vgl. Jürgen Habermas/Joseph Kardinal Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung*,

⁵¹ Robert Spaemann: *Die Aktualität des Naturrechts*, in derselbe: *Zur Kritik der politischen Utopie*, S. 183.

2.1.1. Bedeutung und Berufung

Worin besteht nun bei aller Theorie die praktische Relevanz des Naturrechts? Wann kommt es zur Anwendung? Auch heute gibt es auf der ganzen Welt noch ungerechtes menschliches und staatliches Handeln, das als Unrecht zu erkennen und zu überwinden wäre. Das Maß des Gerechten, das es überhaupt erst ermöglicht, Unrecht als solches zu verstehen, gibt das Naturrecht. Es gibt somit auch das Richtmaß für das von Menschen gesetzte Recht. Soziale Normen haben ihren Ursprung im Naturrecht, das es insbesondere erst ermöglicht, den Begriff der Menschenwürde inhaltlich zu bestimmen.

Angesichts eines immer wiederkehrenden Unrechts stellt sich in aller Dringlichkeit und Notwendigkeit die Frage nach den richtigen und guten Leitprinzipien menschlichen Handelns. Diese „ewige Aktualität“ des Naturrechts wurde kaum treffender „verdichtet“ als von Friedrich Schiller in seinem Werk *Wilhelm Tell*:

„Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden
Wenn unerträglich wird die Last – greift er
Hinauf getrosteten Mutes in den Himmel
Und holt herunter seine ewigen Rechte,
Die droben hängen unveräußerlich
Und unzerbrechlich wie die Sterne selbst –
Der alte Urstand der Natur kehrt wieder,
Wo Mensch den Menschen gegenübersteht.“⁵²

Wie lauten nun die naturrechtlichen Prinzipien, die die Grundlage für das positive Recht bilden (sollen) und die der Mensch durch sein „Rechtsgewissen“ einsehen kann? Sie sind zunächst allgemein gehaltene Handlungsprinzipien wie etwa: „Tue das Gute, meide das Böse“⁵³. In diesem Zusammenhang gehört auch die in (fast) allen Kulturen in unterschiedlicher positiver oder negativer Formulierung bekannte Goldene Regel: „Wie du von deinem Mitmenschen behandelt werden willst, so behandle auch ihn“, beziehungsweise: „Was du nicht willst, das man dir tu’, das füg auch keinem anderen zu.“⁵⁴

⁵² Friedrich Schiller im „Rütlischwur“ des Dramas *Wilhelm Tell*, II, 2.

⁵³ Dies findet sich schon bei Platon und Aristoteles. Auch bekräftigt Papst Benedikt dies in einem christlichen Verständnis u.a. mit der Feststellung, „dass der Imperativ der Nächstenliebe vom Schöpfer in die Natur des Menschen selbst eingeschrieben ist“, *Deus caritas est*, 31.

⁵⁴ Im Judentum kann die Goldene Regel gefunden werden, die als die Zusammenfassung der Torah gilt und schon von griechischen und römischen Denkern gelehrt wurde. In den Evangelien lautet die Goldene Regel wie folgt: „Alles nun, was ihr wollt, daß die Menschen euch tun, das tut ihnen ebenso.“, *Matthäus*, 7, 12; *Lukas* 6, 3. Variationen der Regel finden sich in anderen Kulturkreisen, unter anderem auch im Buddhismus, Islam oder Konfuzianismus: „Es ist das Wort *Shu*: Erlege anderen nicht auf, was du nicht wünschst, das sie dir auferlegen.“ (*Shu* ist eine Tugend und bedeutet

Das von Platon stammende „Jedem das Seine“ (Lateinisch: *suum cuique*)⁵⁵ ist und bleibt trotz des Missbrauchs⁵⁶, die Gerechtigkeitsformel schlechthin, auch wenn sie heute in Zeiten eines dominanten Egalitarismus⁵⁷ sehr in Vergessenheit geraten ist. Der bedeutende römische Jurist *Domitius Ulpianus* formulierte die berühmte und oft verwendete Gerechtigkeitsformel Platons folgendermaßen:

„Die Gerechtigkeit ist der beständige und unwandelbare Wille, einem jeden sein Recht zu gewähren. Die Vorschriften des Rechts sind folgende: ehrenhaft leben, den anderen nicht verletzen, jedem das Seine zu gewähren.“⁵⁸

Diese erwähnten naturrechtlichen Prinzipien sind Paradigmen der richtigen Ordnung und sollen im menschlichen Zusammenleben Verantwortlichkeiten, Ansprüche und Rechte begründen. Auf den Rechten beruhen im naturrechtlichen Verständnis die Pflichten des Menschen.⁵⁹ Da es dem Naturrecht um das Sollen im Zusammenleben geht, orientiert es sich am Wohl des Ganzen, d. h. dem Gemeinwohl.⁶⁰ Alles gesellschaftliche Tun soll im Dienst des Wohles der Gemeinschaft stehen. Das Gemeinwohl steht über dem Einzelinteresse, sofern dies nicht gegen die Würde des Einzelnen verstößt.

so viel wie Achtsamkeit, Empathie oder Selbstlosigkeit.) Der Begriff *Goldene Regel* wird erst seit dem 18. Jahrhundert verwendet.

⁵⁵ Platon: „Wenn man das Seine tut und nicht vielerlei Dinge treibt.“ (το τα αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, *to ta autou prattein kai me polypragmonein dikaiosyne esti*), *Politeia*, 433a-443d. Siehe auch 501b, 500c, 484c-d. Vgl. Johannes Messner: „Das allgemeinste Prinzip ist das *suum cuique*: Achte eines jeden Recht, meide Unrecht. Unter den Forderungen des *suum*, die zu achtenden bestimmten Rechte und der damit gegebenen Rechtsgrundsätze fallen Leben und körperliche Unversehrtheit der Mitmenschen ... Ehre und Ruf anderer Gesellschaftsglieder, Nichtverletzung der ehelichen Gemeinschaft anderer, Erziehungsberechtigung der Eltern hinsichtlich der eigenen Kinder, Wahrhaftigkeit, Nichtverletzung wohlverworbenen Eigentums, die Freiheit des Gewissens und der religiösen Überzeugung.“, *Das Naturrecht*, S. 359.

⁵⁶ So z.B. der Missbrauch für Propagandazwecke oder die zynische Anbringung der Formel am Haupttor des Konzentrationslagers Buchenwald zurzeit der nationalsozialistischen Herrschaft.

⁵⁷ Unter Egalitarismus ist hier das falsche Verständnis der modernen Gleichheit-Ideologen gemeint, die eine absolute Gleichheit unter allen Menschen ohne Rücksicht auf Talente, Fähigkeiten oder dem Erbgut sehen und realisieren wollen. Der neueste und gefährliche Auswuchs dieser Ideologie ist das sogenannte „Gender-Mainstreaming“, die eine Ungleichheit zwischen den Geschlechtern leugnet. Im Verständnis der Überlieferung der klassisch-christlichen Lehre dahingegen ist mit dem Begriff der Gleichheit die Gleichheit vor dem Richterstuhl Gottes und die Gleichheit der wurzeltaften Würde jedes Menschen gemeint. Auch die (Forderung nach) Gleichheit vor dem Gesetz setzt keine wesenhafte Gleichheit unter den Menschen voraus. Wie wir später noch sehen werden, hebt Eric Voegelin die Gleichheit in der Potentialität von der Ungleichheit in der Aktualisierung dieser Potentialität ab.

⁵⁸ Domitius Ulpianus (170-223 v. Chr., kurz: Ulpian): Die Gerechtigkeit ist das unerschütterliche und beständige (in allen Fällen geltende) geistige Bestreben, jedem sein Recht zuteil werden zu lassen. „*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praescripta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.*“, Digesten 1,1, 10.

⁵⁹ Die Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott und den Mitmenschen ist Bestandteil des Naturrechts und wurde auch von der Katholischen Kirche gelehrt. Diese Lehre wird heute gerade von liberalen Denkern ignoriert.

⁶⁰ Hierzu Aristoteles: „Da in allen Wissenschaften und Künsten das Gute das Ziel ist, so gilt dies am meisten und vor allem in dem Wichtigsten von allen, nämlich der Kunst des Staatsmannes. Das politische Gute ist das Gerechte, und dieses ist das, was dem Gemeinschaftlichen zuträglich ist.“, *Politik*, III., 1282b.

Die Einsicht in die Gerechtigkeitsprinzipien ist nicht hinreichend erklärbar (bzw. falsifizierbar), d.h. der einzelne Mensch muss sie selbst vollzogen haben, um sie hinreichend begreifen und auch kommunizieren zu können. Sie müsste entsprechend Sokrates' Hebammenkunst erst gefördert bzw. „geborgen“ werden. Doch kann und soll der Mensch die ontologisch-objektiven Seinsprinzipien mittels seines Verstandes bzw. „Rechtsgewissens“ erkennen. Von einer Erfahrungsanalyse ausgehend, kann er dabei den gesicherten Aufstieg zu metaphysischen Wirklichkeiten finden.

Es kann festgestellt werden, dass die in den verschiedenen Naturrechtstheorien gelehrt Rechtsprinzipien unterschiedlichen, aber immer vom Menschen nicht beeinflussbaren Quellen zugesprochen wurden. In folgender Zuordnung seien genannt:

- Gott oder eine bestimmte Gottheit, der oder die die Rechtsprinzipien bei der Schöpfung geschaffen bzw. offenbart hat;⁶¹
- der als göttliches Gesetz gedeutete *logos*, der die Welt durchströmt und schon von den Vorsokratikern erkannt wurde;⁶²
- das in das menschliche Individuum eingeschriebene und in ihm wirkende Naturgesetz (Fähigkeit zur Selbsterkenntnis und Orientierung des Gewissens) im Unterschied zu den rein instinktiven Naturgesetzen des Tierreiches; oder
- bestimmte naturwissenschaftliche Notwendigkeiten, die sich in der (biologischen) Natur zeigen.

Obzwar das Naturrecht selbst keine konkreten Gesetzestexte formuliert, handelt es sich nicht nur um eine abstrakte „Idee des Rechts“. Es handelt sich um eine für die europäische Rechtsentwicklung entscheidende Realität.⁶³ Schon in der Antike waren die Gesetze Ausfluss von naturrechtlichen Erkenntnissen. Die im 18. und 19. Jahrhundert entstandenen Kodifizierungen sind Manifestationen antiker Naturrechtskonzeptionen.⁶⁴ Sogar das österreichische Allgemeine

⁶¹ So etwa der Dekalog, den *Jahwe* dem Volk Israel offenbart hat.

⁶² Heraklit: „Die größte Tugend und die wahre Weisheit ist es, im Reden und Handeln der Natur, d.h. diesen gemeinsamen Logos zu gehorchen, deshalb nähren sich und sollen sich nähren alle Gesetze von diesem gemeinsamen göttlichen Gesetze.“, *Fragmente*, B113.

⁶³ Vgl. Wolfgang Waldstein: *Römisches Recht und europäische Rechtsentwicklung*, in derselbe: *Ins Herz geschrieben*, S. 38-65: „Das Naturrecht ist (...) eine erkennbare Realität in der gesamten Entwicklung der europäischen Rechtskultur.“

⁶⁴ Vergleichsweise sind in dieser Zeit das Preußische Allgemeine Landrecht (1794), der französische *Code civil* (1804) und eben das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch (ABGB) entstanden.

Bürgerliche Gesetzbuch (1811) normiert: „Jeder Mensch hat angeborene schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte“.⁶⁵

Wie können die Rechte des Menschen und somit auch die Achtung vor seiner Würde begründet werden? Diese Frage ist eine der Philosophie und verweist auf die Frage nach einem entsprechenden Menschenbild. Nicht zuletzt hat Immanuel Kant verdeutlicht, dass der Mensch nicht Mittel zum Zweck sein dürfe.⁶⁶ Kann der heutige Liberalismus ohne Naturrecht diese philosophische Begründung leisten? Es sind ernste Zweifel angebracht, ob es ratsam ist, angesichts der Herausforderungen, denen sich unsere Gesellschaften zu stellen haben, auf einen naturrechtlichen Rekurs zu verzichten.⁶⁷

Die gegenwärtigen Diskussionen um die Abtreibungsproblematik, das Asylrecht, die Euthanasie, um Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte, sowie die sogenannte „Homo-Ehe“ oder um das Verhältnis von Meinungsfreiheit und Persönlichkeitsschutz zeigen deutlich, dass durch die Abwesenheit eines vernünftigen Menschenrechtsbegriffs auf naturrechtlicher Grundlage noch die absurdesten und menschenunwürdigsten Vorhaben und Maßnahmen „akzeptabel“ gemacht werden (sollen). Unter dem Etikett der Humanität kann vieles als Menschenrecht deklariert werden.⁶⁸

Die liberale Demokratie lebt von Grundlagen, die sie selbst nicht schaffen kann, wie dies der Rechtsphilosoph Wolfgang Böckenförde formulierte: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“.⁶⁹ Er zehrt auch heute noch von

⁶⁵ ABGB, § 16. Im § 7 bestimmt das ABGB, dass „ein Rechtsfall“, der „weder aus den Worten noch aus dem natürlichen Sinne eines Gesetzes, noch durch Zuhilfenahme der Analogie entschieden werden kann, nach den natürlichen Rechtsgrundsätzen entschieden werden soll.“ Vgl.: Wolfgang Waldstein: *Vorpositive Ordnungselemente im römischen Recht*.

⁶⁶ Immanuel Kant geht davon aus, dass der Mensch ein Zweck an sich sei und demnach nicht einem ihm fremden Zweck unterworfen werden dürfe; das heißt: Die Menschenwürde wird verletzt, wenn ein Mensch einen anderen bloß als Mittel für seine eigenen Zwecke benutzt – etwa durch Sklaverei, Unterdrückung oder Betrug. Vgl. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten II*.

⁶⁷ Der deutsche Philosoph Robert Spaemann verneint deutlich die Möglichkeit der Begründung von Menschenwürde und Menschenrecht ohne Naturrecht: „Seine theoretische Begründung findet der Gedanke der Menschenwürde und ihrer Unantastbarkeit (...) nur in einer metaphysischen Ontologie, d.h. in einer Philosophie des Absoluten. Darum entzieht der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung und so die Möglichkeit theoretischer Selbstbehauptung in einer Zivilisation.“, *Das Natürliche und das Vernünftige*, S. 106.

⁶⁸ Vgl. Till Kinzel: *Postmoderne, Politische Philosophie und die Frage nach dem Höhlenausgang: Zur Krise der Möglichkeit einer Antwort auf die Krise der Moderne bei Leo Strauss und Allan Bloom*, S. 6.

⁶⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Staat Gesellschaft Freiheit*, S. 60. Vollständig: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf

einer naturrechtlichen Fundierung. Die Inflationierung und Verwässerung des Begriffs der Menschenrechte ist Ausdruck der Verabschiedung von der naturrechtlichen Fundierung der liberalen Demokratie.⁷⁰ Ohne Wertefundierung, die das Naturrecht liefert, „verwandelt sich die Demokratie (...) leicht in einen offenen und hinterhältigen Totalitarismus“⁷¹:

„Der Wert der Demokratie steht und fällt mit den Werten, die sie verkörpert und fördert. (...) Diese Werte wird kein Individuum, keine Mehrheit und kein Staat je hervorbringen, verändern oder zerstören, sondern nur anerkennen, achten und fördern können, denn sie entspringen der Wahrheit des menschlichen Seins und der Würde der Person.“⁷²

2.1.2. Ursprung und geschichtliche Entwicklung

In den Völkern aller Zeiten hat die sittliche und rechtliche Ordnung einen göttlichen Ursprung. Diese Ordnung ist immer eine heilige Ordnung. Eine solche gab es bei den Griechen und Römern, genauso wie bei den (alten) Germanen und anderen Kulturen.⁷³ Wie schon erwähnt, leuchtete die Idee des Naturrechts den alten Griechen auf. Diese haben versucht, die sittlichen Grundlagen des Gemeinwesens erstmals zu erforschen und dadurch eine Philosophie des Gemeinwesens (neu) geschaffen. Vom antiken Griechenland aus sollte sich das Naturrechtsdenken in der Geschichte ausbreiten.

Wie an den Anfängen der Philosophie das Staunen steht, so steht auch am Anfang das Naturrecht.⁷⁴ Das Naturrecht ist demnach so alt wie die Philosophie selbst. Und an den Anfängen der abendländischen Philosophie steht Sokrates. Von seinem Schüler Platon (427-348 v. Chr.) kamen die ersten bedeutenden Begrifflichkeiten über die „Ideen“ (*eidos*), d.h. der Natur der

säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“

⁷⁰ Vgl. Till Kinzel: *Postmoderne. Politische Philosophie und die Frage nach dem Höhlenausgang: Zur Krise der Möglichkeit einer Antwort auf die Krise der Moderne bei Leo Strauss und Allan Bloom*, S. 6.

⁷¹ Papst Johannes Paul II.: *Centesimus annus*, Nr. 46.

⁷² Papst Johannes Paul II.: *Evangelium vitae*, Nr. 71. Der Papst führt des weiteren in *Centesimus annus* aus: „Heute neigt man zu der Behauptung, der Agnostizismus und der skeptische Relativismus seien die Philosophie und Grundhaltung, die den demokratischen Formen des Lebens entsprechen. Alle, die überzeugt sind, die Wahrheit zu kennen, seien vom demokratischen Standpunkt nicht vertrauenswürdig, weil sie nicht akzeptieren, dass die Wahrheit von der Mehrheit bestimmt werde und dass sie entsprechend der jeweiligen Trends wandelbar sei. (...) Wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, dann könne die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke mißbraucht werden.“, Nr. 46.

⁷³ Die innere Verbindung von Religion und Recht (somit auch Politik) wird wie in allen Weltreligionen auch im katholischen Christentum gesehen. Erst der Protestantismus leitete im entschiedenen Ausmaß eine Säkularisation des Rechtsgedanken ein. Vgl. Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*. Was ein gewisser Theologe namens Hans Küng in seinem „Weltethos“ meint gefunden zu haben, wurde somit schon vor Jahrhunderten durch das Naturrecht erkannt.

⁷⁴ Heinrich Rommen: *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, S. 9.

Dinge. Es war dann dessen Schüler Aristoteles, der ihre Gedanken fortsetzte, ergänzte und als erster gezielt von der *phýsis* (*φύσις*) sprach.⁷⁵ Die Naturrechtslehre wurde später insbesondere von den römischen Stoikern und christlichen Denkern weiterentwickelt.

Die erwähnten griechischen Denker entdeckten das „von Natur aus Rechte“ (*physei dikaion*), das von dem „durch das Gesetz Rechte“ (*nomos dikaion*) zu unterscheiden ist. Eben diese Differenzierung vorgenommen zu haben, ist das „Werk der Philosophie“⁷⁶ als Reaktion auf die Krise der *polis* Athen im 5. Jahrhundert vor Christi. Diese Krise drängte zu philosophischen Auseinandersetzungen, die nicht fruchtlos bleiben sollten. Es ging um das Finden eines ethischen Maßstabes in der Krise einer Zeit, die Platon folgendermaßen beschrieb:

„Denn unser Staat wurde nicht mehr verwaltet im Geiste der alten guten Sitten und Einrichtungen, dass die ausdrücklichen Vorschriften der Gesetze unbefolgt blieben, dass die Sitten der Menschen immerfort verderbt wurden, und dass die Verderbnis außerordentlich zunahm. Ferner kann auch kein Staat selbst unter der besten Verfassung zum Glücke des inneren Friedens gelangen, wenn seine Bürger einerseits glauben, alles in übermäßiger Verschwendung durchbringen zu müssen, wenn sie andererseits es für Recht halten, sich weder in körperlicher noch in geistiger Beziehung einer Anstrengung unterziehen zu dürfen, außer wenn es gilt, sich bei schwelgerischen Eß- und Trinkgelagen, sowie im Bette der Wollust zu zeigen. Solche Staaten stehen bald unter einem absoluten Zwingherren, bald unter der Herrschaft der Geldaristokratie, bald unter einer Pöbelherrschaft, und kommen aus diesen Revolutionen gar nicht heraus, und die Machthaber in denselben können nicht einmal den Namen einer Verfassung hören, welche Freiheit auf dem Grunde eines allgemeinen Rechtes und Gleichheit vor dem Gesetze gewährt.“⁷⁷

Wir wollen einen genaueren Blick auf die Bedeutung des Wortes „Natur“ und dessen ursprüngliche Bedeutung richten. Die Lehre von der *physis* begegnet uns nach der ionischen Naturphilosophie in geschlossener Form zunächst bei Platon. Platon verwendet erstmalig den Terminus „Naturgesetz“ (*nomos tis physeos*)⁷⁸. Das von „Natur aus Rechte“ ist die „Idee der

⁷⁵ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*. Aristoteles versteht unter *physis* das „Unbewegte“ in der Wirklichkeit, welches er näher hin als die „erste Substanz“ (*ousia*) bezeichnet.

⁷⁶ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 83. Weiters: „Wo es keine Philosophie gibt, da gibt es auch keine Kenntnis vom Naturrecht als solchem. Das Alte Testament, dessen Grundvoraussetzung man in der stillschweigenden Ablehnung der Philosophie sehen kann, kennt ‚Natur‘ nicht.“

⁷⁷ Platon: *Briefe*, 7. Brief, 326d. Platon erlebte in jungen Jahren den Zerfall Athens durch innere Parteiungen, Streitigkeiten und eine Demokratie, die in eine Tyrannei umschlug. Darüberhinaus musste er miterleben, wie Sokrates zum Tode verurteilt wurde. In seinem Wirken wendete er seine Geistesanstrengungen gegen die Sophisten, um ihren erkenntnistheoretischen und ethischen Relativismus, Individualismus, ihr nur auf Nutzen und Macht ausgerichtetes *techne*-Wissen, sowie ihr Infragestellen des Staates zu überwinden. Es geht ihm um eine „philosophisch fundierte Ethik, um einen Neubau der Polis von innen“. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, S. 71.

⁷⁸ Vgl. Platon: *Gorgias*, 483e, *Timaios*, 83e.

Gerechtigkeit“, wie er erklärte.⁷⁹ Daher sind bei Platon die Begriffe Idee und Natur austauschbar. Die platonische Philosophie bildet *den* philosophischen „Hintergrund“ des Naturrechts in seiner klassischen Ausformung.

Für Platon ist jener Mensch gerecht, dessen Seele gut geordnet ist. Gut geordnet ist die Seele, wenn die Vernunft, der Wille und die Triebe harmonisch aufeinander abgestimmt sind. In diesem Fall verwirklichen sie jeweils die ihnen eigene Tugend, nämlich Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit. In diesem Fall kann von einer gerechten Seele und von der Verwirklichung der Tugend der Gerechtigkeit gesprochen werden. Damit jedoch der Mensch durch die Vernunft geleitet wird, muss der Mensch seine Seele auf das höchste Gut der „Idee des Guten“ ausrichten, die die göttliche Ursache der Welt ist:

„Also wird den Objekten der Erkenntnis vom Guten nicht nur die Erkennbarkeit gegeben, sondern sie erhalten auch Existenz und Wesen von ihm. Was dem Erkennbaren die Wahrheit mitteilt und dem Erkennen die Kraft zum Erkennen gibt, ist die Idee des Guten.“⁸⁰

Diese platonische Lehre der Idee des Guten ist teleologisch (zielgerichtet) zu verstehen. Etwas teleologisch zu verstehen bedeutet, wie später auch bei Aristoteles, etwas „durch das Beste erklären, d.h. zeigen, daß etwas geschieht, weil es so am besten ist“⁸¹. Demnach richten sich die natürlichen Dinge des Lebens auf ein Etwas aus.⁸² Anders gesagt: Sie geschehen „um einer Sache willen“. Ein solcher Begriff von Natur schließt die Frage nach dem „Woraus“, „Warum“ und „Wozu“ mit ein. In einem solchen Naturverständnis folgt aus einem ontologischen Sein eben ein normatives Sollen.⁸³

Durch eine Ausrichtung am *telos* des „Guten, Schönen und Wahren“ (Platon) kann es erst zu einer Verwirklichung desselben kommen. Sofern der Einzelne sein Leben auf diese Ziele hin

⁷⁹ Wie wir bereits erwähnten, definiert Platon das Gerecht-sein, wenn jeder das Seinige entsprechend seiner Natur hat und tut.

⁸⁰ Platon: *Politeia*, 508d-509a. Eine geistige Ordnungswelt erscheint ihm als Richtwert und Grundlage des guten Gemeinschaftslebens. Diese zielt auf Herstellung und Erhaltung der Einheit der *polis*. Die „Idee des Guten“ ist die letzte Verankerung der normativen Ideen.

⁸¹ Robert Spaemann/Reinhard Löw: *Die Frage Wozu?*, S. 27. Die vorsokratischen Naturphilosophen haben nicht teleologisch nach der Ursache des Guten und Schönen gefragt, wodurch jene dem modernen Denken wieder verwandt sind. Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, I. Buch, sowie Kapitel 5.3.1. *Der Bruch mit der klassischen Metaphysik*.

⁸² Das Problem, wie es im menschlichen Bereich, in dem es offensichtlich stets Veränderungen gibt, doch etwas von Natur aus Gerechtes gibt, löst Aristoteles durch die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit bzw. Potenz und Akt. Die Natur hat den Grund des Bewegens und Bestehens in sich: Dem „von Natur Seienden liegt daher die Natur als bestimmter Grund und als Ursache sowohl des Bewegtseins wie des in Ruhe-Seins zugrunde“ Aristoteles: *Physis*, 1, 192b.

⁸³ „Wenn die natürlichen Bewegungen nicht als gerichtet interpretiert werden, dann gibt es auch keinen Maßstab, an welchem die Handlungen gemessen werden können.“, Robert Spaemann/Reinhard Löw: *Die Frage Wozu?*, S. 33. Ohne Teleologie gibt es auch in der Satzung des Rechtes keine Rückkoppelung an die Frage der Gerechtigkeit.

ausrichtet, kann sich erst sein wahres Selbst zur Entfaltung bringen. Ein Mensch, der Einsicht in das Gute hat, der Philosoph, sollte Platon gemäß nach Möglichkeit regieren, damit auch die Regierenden gut beherrscht werden bzw. die Gesetze gut sind.⁸⁴ Die Bedeutung der Teleologie hat auch Leo Strauss treffend zum Ausdruck gebracht:

„Alle natürlichen Wesen haben ein natürliches Ziel, eine natürliche Bestimmung, die entscheidet, was zu tun gut für sie ist. Was die Menschen anbetrifft, so ist Vernunft vonnöten, um zu erkennen, was zu tun und was zu lassen ist: die Vernunft bestimmt im Hinblick auf das natürliche Ziel des Menschen, was von Natur Rechtens ist“⁸⁵

Analog zu den Seelenteilen des Menschen denkt Platon die *polis* bzw. den Staat „ständisch“: der „Herrscherstand“ der Philosophen entspricht der Vernunft, der „Wehrstand“ der Wächter steht für die Tapferkeit, der „Nährstand“ der Bauern und Handwerker hat sein Spiegelbild in den Trieben. In der *polis* gibt es erst Gerechtigkeit, wenn alle drei Stände im Einklang miteinander leben. Dies ist aber erst dann möglich, wenn, gemäß der berühmten Aussage Platons, die Philosophen Herrscher werden, oder, durch irgendeine göttliche Fügung, die Herrscher wahre Philosophen werden.⁸⁶

Platons Hauptwerk *Der Staat (Politeia)* handelt über die gute Seele und den guten Staat, zwischen denen es einen inneren Zusammenhang gibt.⁸⁷ Dieses Verständnis kommt in der Bezeichnung der *polis* als eines „großgeschriebenen Menschen“⁸⁸ zum Ausdruck. Diese Lehren hat Aristoteles von seinem Lehrer Platon übernommen. Auch für Aristoteles gibt es eine Wechselwirkung von Bürger und Gemeinwesen: Gute Bürger bringen eine gute *polis* hervor, wie umgekehrt eine gutes Regime gute Bürger hervorbringt.⁸⁹ Für Aristoteles ist *telos* des Staates die Ermöglichung der *perfectio* des Menschen, seine Glückseligkeit.

⁸⁴ „Doch wer ist der Philosoph oder nach welchen Verfahren könnte festgestellt werden, wer ein gerechter Herrscher ist? Oder welchen Gefährdung und Verruchungen ist ein gerechter Herrscher ausgeliefert? Auf Grund dieser Schwierigkeit plädiert Platon in seinem Spätwerk für die „zweitbeste Lösung“, nämlich einem Verfassungsstaat.“ Vgl. auch Robert Spaemann: *Platons Philosophenkönige*, in derselbe: *Schritte über uns hinaus*, S. 117-135, oder Platon: *Politikos* oder *Nomoi (Die Gesetze)*.

⁸⁵ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Vorwort, S. 8. Weiters: „Es könnte scheinen, dass die teleologische Sicht des Weltalls, von der die teleologische Sicht des Menschen ein Teil ist, von der modernen Naturwissenschaft zerstört worden ist.“

⁸⁶ Vgl. Platon: *Politeia*, 473d. Vollständig (übersetzt nach Karl Vretska): „Wenn nicht die Philosophen in den Staaten Könige werden oder die Könige, wie sie heute heißen, und Herrscher echte und gute Philosophen und wenn nicht in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie, und wenn nicht die Vielzahl derer, die sich heute auf Grund ihrer Anlage nur der einen oder zwei Aufgaben widmen, mit Gewalt davon ferngehalten wird, gibt es, mein Glaukon, kein Ende des Unglücks in den Staaten, ja nicht einmal im ganzen Menschengeschlecht, und unsere Verfassung, die wir nun in Gedanken entworfen haben, wird nicht früher, soweit überhaupt möglich, verwirklicht und das Licht der Sonne erblicken.“

⁸⁷ Die *Politeia* jedoch insbesondere eine Buch über Erziehung (zum Guten).

⁸⁸ Platon: *Politeia*, 368c-d.

⁸⁹ Aristoteles: *Politik*, III, 1290b.

Die Anerkennung der Existenz des Naturrechts und die Anwendung naturrechtlicher Prinzipien lässt sich auch deutlich bei den antiken Römern feststellen.⁹⁰ Der römische Staatsmann und Philosoph Cicero erläutert das in der Natur festgelegte Maß der Gerechtigkeit vor der Ankunft des Christentums:

„Das wahre Gesetz ist gewiß die richtige, mit der Natur im Einklang stehende Ordnung, die sich über alles ausbreitet, unwandelbar und ewig ist. Diesem Gesetz etwas von seiner Gültigkeit zu nehmen, ist Frevel, ihm irgendetwas abzuringen, unmöglich, und es kann ebensowenig als Ganzes außer Kraft gesetzt werden. Dieses Recht kann weder vom Senat noch vom Volk aufgehoben oder geändert werden, da es vor allen Zeiten und für alle Zeiten steht“⁹¹.

Im Laufe der Geschichte sollte sich naturrechtliches Denken weiterentwickeln und zum Teil auch umgeformt werden. So kam es dabei zur Herausbildung eines sogenannten *individualistischen* Naturrechts, das von Denkern wie Thomas Hobbes oder John Locke vertreten wurde.⁹² Dieses unterscheidet sich vom *klassischen* Naturrecht, deren antiken philosophischen Fundamente wir noch näher betrachten werden. Zunächst wenden wir uns drei bedeutenden Repräsentanten des klassischen Naturrechts zu, nämlich der Katholischen Kirche, sowie den politischen Denkern Leo Strauss und Eric Voegelin.

⁹⁰ Wolfgang Waldstein: *Römisches Recht und europäische Rechtsentwicklung*, in derselbe: *Ins Herz geschrieben*, S. 38-65. Dass die Möglichkeit der Existenz des Naturrechts bestritten wird, ist kein Umstand, der uns erst heute begegnet. Schon zu Zeiten Ciceros gab es viele verschiedene Auffassungen über Fragen der Gerechtigkeit: „Aber es bringt uns die Vielgestaltigkeit der Meinungen und der Menschen Uneinigkeit in Verwirrung, und weil dasselbe nicht bei den Sinneswerkzeugen eintritt, halten wir diese für sicher; von jenem, das den einen so, anderen anders und denselben Leuten nicht immer auf die gleiche Weise erscheint, sagen wird, es sei bloß ausgedacht. Das verhält sich (jedoch) ganz anders: denn unsere Sinneswerkzeuge verderben kein Vater, keine Amme, kein Lehrer, kein Dichter, keine Bühne, keine Einigkeit (oder eher: keine Zustimmung der Masse zieht sie von der Wahrheit ab. Den Seelen (aber) werden alle Fallen gestellt, entweder von denen, die ich eben aufzählte, die sie vergiften und nach ihrem Willen verbiegen, wenn sie zart und unerfahren in die Hand bekommen haben, oder von ihr, die tief allen Sinnen verflochten innewohnt, nämlich die Vortäuscherin des Guten, die Lust, in Wirklichkeit die Mutter aller Übel; durch ihre Verlockungen verdorben, sehen sie das von Natur aus Gute nicht klar, weil es diese Süßigkeit und diesen Reiz nicht besitzt.“, Cicero: *Legibus*, 1, 47.

⁹¹ Cicero: *De republica*, I, 5,5. Das an dieser Stelle von Cicero verwendete Wort *ratio* kann am besten mit Ordnung übersetzt werden.

⁹² Als Vertreter eines säkularen Naturrechts, das sich als reines „Vernunftrecht“ versteht, sind auch zu nennen Hugo Grotius (1583-1645), Christian Wolff (1679-1754), Samuel Pufendorf (1632-1694), Christian Thomasius (1655-1728). Auch Immanuel Kants Denken geht auf ein Vernunftrecht zurück, dass er in der Schrift *Metaphysisches Anfangsgründe der Rechtslehre* dargelegt hat. In dieser stellt Kant dar, dass das Recht dazu dient, „die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit in Einklang zu bringen“, S. 230.

2.2. Die Soziallehre der Katholischen Kirche

Der bedeutendste Repräsentant des klassischen Naturrechts in der abendländischen Geschichte und Gegenwart ist die Katholische Kirche. Der naturrechtlichen Argumentation bedient sich die Kirche dabei insbesondere in ihrer Soziallehre, die in zahlreichen Enzykliken ausformuliert wurde.⁹³ Das Naturrecht ist neben und unabhängig von der christlichen Offenbarung die Quelle der katholischen Soziallehre. Dies hat zuletzt Papst Benedikt XVI. in der Enzyklika *Deus caritas est* (2005) bestätigt: „Die Soziallehre argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt, von dem, was allen Menschen wesensmäßig ist.“⁹⁴

Das aus dem Naturrecht resultierende Menschen- und Gesellschaftsbild dient als Angelpunkt für die sozialen Ordnungsprinzipien der Soziallehre: Personalität, Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohl.⁹⁵ Es ist die aus „einem historischen Glaubensgehalt gereifte Vernunft, wie sie die christliche Naturrechtsphilosophie bietet, die festhält, was den Staat ‚wesensmäßig trägt‘“⁹⁶. Auch die *Lehrmäßige Note* der Päpstlichen Glaubenskongregation aus

⁹³ Die „neuere“ Soziallehre der Kirche entfaltete sich mit und ab der Päpstlichen Enzyklika *Rerum novarum* von Papst Leo XIII., die am 15. Mai 1891 veröffentlicht wurde. Sie entstand unter den negativen Eindrücken der Auswirkungen der Industriellen Revolution, die vor allem die Arbeiterschaft betrafen: „Die soziale Folge dieser Umwandlung war die Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen, die eine ungeheure Kluft voneinander trennt. Als am Höhepunkt dieser Auseinandersetzung das ungeheure und weitverbreitete Unrecht voll zutage trat und die Gefahr einer von den damaligen ‚sozialistischen‘ Strömungen geförderten Revolution drohte, griff Leo XIII. mit einem Dokument ein das sich in organischer Weise mit dem Thema der ‚Arbeiterfrage‘ auseinandersetzte.“ (Johannes Paul II. in: *Centesimus annus*, Nr. 4.) Dies heißt jedoch nicht, dass es vor *Rerum novarum* keine päpstlichen Stellungnahmen zu sozialen Fragen gab. Mit dieser Enzyklika kam es vielmehr zu einer wissenschaftlichen Theoriebildung, die für alle weiteren Sozialenzykliken maßgebend sein sollte. Dem italienischen Jesuiten Luigi Taparelli ist die Wiederentdeckung des traditionellen Naturrechts im 19. Jahrhundert zu verdanken. Die späteren Enzykliken bestätigten die Aktualität von *Rerum novarum*. Neben den Päpsten und Bischöfen gab es auch im 20. Jahrhundert hervorragende Vertreter der katholischen Soziallehre in ihrer wissenschaftlichen Ausprägung, unter anderem Oswald von Nell-Breuning, Anton Rauscher, Lothar Roos, Arthur F. Utz (Deutschland), Johannes Messner, Franz Schmölz, Rudolf Weiler (Österreich), Jean-Yves Calvez, Patrick de Laubier (Frankreich), José Luis Gutiérrez García (Spanien). Vgl. Rudolf Weiler: *Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriss oder Die soziale Botschaft der Kirche*; Anton Rauscher: *Handbuch der Katholischen Soziallehre*; Erwin Bader: *Christliche Sozialreform*; Oswald v. Nell-Breuning: *Soziallehre der Kirche*. Aus dem Werk von Johannes Messner sei hingewiesen auf: *Die Hauptwahrheiten der kirchlichen Soziallehre*, in: *Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft*, S. 212-273.

⁹⁴ Papst Benedikt XVI.: *Deus caritas est*, Nr. 28. Das unter Johannes Paul II. fertiggestellte *Kompendium der Soziallehre der Kirche* (2004) hält fest: „Jede Erneuerung muss in den unveränderten Grundsätzen des Naturrechts verankert werden, das der Schöpfergott jedem seiner Geschöpfe eingeprägt hat.“, Nr. 53.

⁹⁵ Als praxisorientierte Wissenschaft reflektiert die Katholische Soziallehre diese Prinzipien und trachtet danach, sie in die Entscheidungsprozesse von Gesellschaft, Politik und Wirtschaft einfließen und wirksam werden zu lassen. Letztlich zielt diese Wissenschaft sowohl auf eine Gesinnungs- sowie auch eine Zuständereform ab. Vgl. Bernd Kettern: *Sozialethik und Gemeinwohl*, S. 25.

⁹⁶ Herbert Pribyl: *Renaissance des Naturrechts*, in derselbe: *Wirtschaft und Ethik*, S. 225. Siehe über die Renaissance des Naturrechts unter den Pontifikaten von Papst Johannes Paul II. und Benedikt XVI.: S. 225-234. Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*.

dem Jahre 2002 über das Verhalten von Christen im politischen Leben weist deutlich darauf hin, dass die Leitlinien für politisches Handeln im Naturrecht zu finden sind.⁹⁷

Wenn das Lehramt der Katholischen Kirche sich in der Begründung ihrer Soziallehre auf die Vernunft und das Naturrecht beruft, drängt sich die Frage auf, welchen Begriff derselben sie genauerhin hat. Oder anders gefragt: Welche Philosophie vertritt die Katholische Kirche? Diese Frage setzt voraus, dass die Kirche überhaupt eine bestimmte Philosophie vertritt oder ihr eigen nennt. Kann dies vorausgesetzt werden? Oder gab es in der Vergangenheit eine katholische Philosophie, was heute womöglich nicht mehr behauptet werden kann? Ein Blick auf die päpstlichen Rundschreiben kann diese Fragen beantworten.

2.2.1. Die philosophische Grundlage

Es gibt in der neueren Geschichte zwei päpstliche Enzykliken, die sich vornehmlich mit Philosophie auseinandersetzen. Diese sind *Aeterni patris* von Papst Leo XIII. (1879) und *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II. (1998).⁹⁸ Es wurden jedoch auch in anderen päpstlichen Verlautbarungen philosophische Fragestellungen thematisiert, wie wir etwas später noch sehen werden. In den zwei genannten Enzykliken wird unterstrichen, dass die Kirche (etwa im Unterschied zur protestantischen Auffassung)⁹⁹ grundsätzlich eine große Aufgeschlossenheit für Philosophie hat und somit ihre Möglichkeiten positiv sieht.

Das Lehramt trifft dabei Unterscheidungen zwischen den verschiedenen philosophischen Strömungen und grenzt sich von bestimmten Denkschulen ab. Papst Johannes Paul II. hat in der Enzyklika *Fides et ratio* dazu grundsätzlich Folgendes klargestellt:

„Das Lehramt hat sich freilich nicht darauf beschränkt, nur die Irrtümer und Abweichungen der philosophischen Lehre aufzudecken. Mit derselben Aufmerksamkeit hat es die Grundprinzipien für eine

⁹⁷ Siehe Kongregation für die Glaubenslehre: *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben* (2002). Dieses Dokument spricht an nicht weniger als sieben Stellen vom „natürlichen Sittengesetz“, von der „Natur des Menschseins“, einer „natürlichen Ethik“, vom „menschlichen Wesen“ und dessen „natürlicher Erkenntnis“.

⁹⁸ Die Enzyklika *Morari Vos* von Papst Gregor XVI. aus dem Jahr 1832 ist als Abhandlung über Philosophie noch zu nennen. Diese aber ist weniger systematisch und ausführlich als die zwei genannten.

⁹⁹ Schon Martin Luther (1483-1546) vollzog einen Bruch mit der philosophischen Tradition der Kirche. So trennte Luther, der die Schule des Nominalismus besuchte, auch zwischen dem bibeltheologisch begründeten Gesetz des Moses und dem Gesetz der Natur. Die Theologie steht dabei über der Vernunft, weshalb Luther auch gemäß Tertullian sagen konnte: „*Credo quia absurdum est*“. Auf dieser Linie steht grundsätzlich die protestantische Theologie und hat demnach überwiegend ein distanzierendes und kritisches Verhältnis zur Naturrechtslehre. Der Reformator Melanchthon und verschiedene spätere protestantische Theologen wie z.B. Jakob Burghardt, wußten sich allerdings dem Naturrecht verbunden. Vgl. Michael Schnarrer: *Die evangelische Theologie und das Naturrecht*, in: *Norm und Naturrecht*, S. 296-298, oder: Theodor Dieter: *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-sytematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*.

echte Erneuerung des philosophischen Denkens unterstrichen und auch konkret einzuschlagende Wege aufgezeigt. In diesem Sinn vollzog Papst Leo XIII. mit seiner Enzyklika *Aeterni Patris* einen Schritt von wahrhaft historischer Tragweite für das Leben der Kirche. Jener Text war bis zum heutigen Tag das einzige Päpstliche Dokument auf solcher Ebene, das ausschließlich der Philosophie gewidmet war. Der große Papst griff die Lehre des I. Vatikanischen Konzils über das Verhältnis von Glaube und Vernunft auf und entwickelte sie weiter, indem er zeigte, dass das philosophische Denken ein grundlegender Beitrag zum Glauben und zur theologischen Wissenschaft ist. Nach über einem Jahrhundert haben viele in jenem Text enthaltene Hinweise sowohl unter praktischem wie unter pädagogischem Gesichtspunkt nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt; das gilt zuallererst für die Bedeutung in Bezug auf den unvergleichlichen Wert der Philosophie des Hl. Thomas.“¹⁰⁰

Thomas von Aquin (1225-1274) ist der herausragendste Philosoph und Theologe der Katholischen Kirche.¹⁰¹ Zum vermeintlichen Zwiespalt von Glaube und Vernunft, d.h. von Offenbarungswahrheit und „natürlicher“ Erkenntnis, stellt schon der Kirchenlehrer fest, dass beide nicht im Widerspruch, sondern in harmonischer Entsprechung zueinander stehen.¹⁰² Sowohl das *lumen naturale* der Verstandeseinsicht, als auch das *lumen supernaturale* der Offenbarung, haben ihre Quelle in Gott.¹⁰³ Beide sind aufeinander bezogen: Der Glaube setzt die natürliche Erkenntnis voraus und führt die Vernunft zur Erkenntnis Gottes.¹⁰⁴

Die natürliche Vernunft nimmt, laut Thomas, ihren Ausgang bei den geschöpflichen Dingen, die durch die Sinne wahrgenommen werden, um dann zu Gott aufzusteigen.¹⁰⁵ Dies hält schon die Heilige Schrift fest: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen.“¹⁰⁶ Gott kann auf diesem Weg im

¹⁰⁰ Johannes Paul II.: *Fides et ratio*, Nr. 57. Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube, Wahrheit und Kultur – Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika Fides et ratio*, in derselbe: *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, S. 148-169.

¹⁰¹ Thomas von Aquin wurde 1323 heiliggesprochen und 1567 zum Kirchenlehrer ernannt. Papst Leo XIII. ernannte Thomas im Jahre 1879 zum „offiziellen“ katholischen Kirchenphilosophen. Der Dominikaner Thomas gilt als „gemeinsamer Lehrer“ aller katholisch-theologischen Studienrichtungen und stellt mit seinem Werk den Höhepunkt der Scholastik dar. Zur Einführung in das Werk Thomas von Aquins seien empfohlen: Joseph Pieper: *Über Thomas von Aquin*; G. K. Chesterton: *Der stumme Ochse*; Maximilian Forschner: *Thomas von Aquin*.

¹⁰² Vgl. Forschner, Maximilian: *Thomas von Aquin*, S. 94. Zum Verhältnis von Glaube und Vernunft siehe Johannes Paul II.: *Fides et ratio*, insbesondere Kapitel IV.

¹⁰³ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, I, VII.

¹⁰⁴ Thomas von Aquin „*Fides praesupposit cognitionem naturalem*“, *Summa theologica*, I, q. 2, a. 3. und *Summa contra gentiles*, IV, 1. Dies hat auch das I. Vatikanische Konzil (1870) festgehalten: „Wenn jemand behauptet, der eine wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne aus den Geschöpfen durch das Licht der menschlichen Vernunft nicht mit Sicherheit erkannt werden, so sei er im Banne“, *I. Vaticanum, De revelatione*, can. 1.

¹⁰⁵ Damit „korrigiert“ der in aristotelischer Tradition stehende Thomas platonische oder augustinische Tendenzen in der Erkenntnistheorie, die nur auf die Ideenschau bzw. Gotteschau konzentriert sind.

¹⁰⁶ Paulus: *Römer* 1,20. Vollständig: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.“; Vgl. auch *Buch der Weisheit*, 13,4: „Und wenn sie über ihre Macht und ihre Kraft in Staunen gerieten, dann hätten sie auch erkennen sollen, wieviel mächtiger jener ist, der sie geschaffen hat; denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe lässt sich auf ihren Schöpfer schließen.“ Das Buch der Weisheit ist im Kanon der katholischen Bibel, nicht aber der hebräischen bzw. protestantischen.

Letzten zwar nicht „geschaut“, wohl aber „berührt“ werden.¹⁰⁷ Als Prinzip aller Weisen des Seins ist Gott im letzten „unbegreiflich“. Der Mensch kann sicher erkennen, „dass“ Gott ist, nicht aber „was“ er ist. Das „Was“ erhellt sich erst aus der Offenbarung.

Durch die natürliche Vernunft kann der Mensch jedoch Einsicht in die Schöpfungsordnung erhalten und somit das Naturrecht erkennen.¹⁰⁸ Im Lichte dieser grundlegenden Feststellungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft hat Papst Leo XIII. in *Aeternis patris* erklärt:

„Es ist zwar, wie Clemens von Alexandrien bemerkt, die Lehre des Erlösers vollkommen in sich und bedarf nichts weiter, da sie Gottes Kraft und Weisheit ist. Daher macht der Hinzutritt der griechischen Philosophie die Wahrheit nicht stärker; da sie aber die Gegenbeweise der Sophisten entkräftet und die hinterlistigen Anschläge gegen die Wahrheit abweist, wurde sie ein passender Zaun und eine Mauer des Weinberges genannt. In der Tat, da die Feinde des katholischen Namens, um die Religion zu bekämpfen, ihre Waffen gemeinhin der Philosophie entlehnen, so schöpfen die Verteidiger der göttlichen Wissenschaften vielfach aus dem Gebiete der Philosophie dasjenige, womit sie die geoffenbarten Lehren nachdrücklich verteidigen. Und es ist dies als kein geringer Triumph des christlichen Glaubens zu erachten, dass die menschliche Vernunft selbst wirksam und leicht die Angriffe der Gegner, die sich auf Scheingründe der Vernunft stützen, zurückweist.“¹⁰⁹

Papst Leo XIII. machte deutlich, dass das Studium der Philosophie für den Glauben zwar nicht erforderlich ist, jedoch als Stütze und zur entscheidenden Verteidigung dienen kann. Dies bedeutet eben nicht, dass der Glauben irrational wäre. Zwar bedarf es zum Glauben der Gnade, doch hat der Glaube eine rationale Struktur. Der Glaube ist überrational, aber er ist nicht irrational. Die rationale Struktur aufzuzeigen und auch den Glauben selbst zu überprüfen, ist unter anderem die Aufgabe der Theologie.¹¹⁰ Im katholischen Verständnis sucht der Glaube eine

¹⁰⁷ Thomas von Aquin: *Summa Theologica*, I, q. 12, a. 7. Dies bedeutet nicht, dass analoge Aussagen über Gott nicht möglich sind. Thomas spricht von den *Überlegungen (modi) der excellentia* und der *remotio (negativo)*.

¹⁰⁸ Hierzu Papst Johannes Paul II.: „Die vernunftbegabte menschliche Person ist in der Lage, sowohl diese tiefe Würde des eigenen Seins zu erkennen als auch die sich daraus ergebenden ethischen Erfordernisse. Mit anderen Worten: Der Mensch kann an sich selbst den Wert und die moralischen Anforderungen der eigenen Würde ablesen. Und diese Erkenntnis ist eine Entdeckung, die entsprechend den menschlichen Erkenntnis kennzeichnenden Koordinaten der ‚Historizität‘ stets verbesserungsfähig ist.“, *Veritatis splendor*, 3. Vgl. Beitrag zu *Thomas von Aquin*, in: *Lexikon des Konservatismus* (Friedrich Romig), S. 557-559.

¹⁰⁹ Papst Leo XIII.: *Aeterni patris*, II, d.

¹¹⁰ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen* (Verlautbarung des Apostolischen Stuhles, 1990) oder *Wesen und Auftrag der Theologie* oder Johannes Paul II.: *Aktuelle Aufgaben der Theologie*, in: *Fides et ratio*, Nr. 92-99. Johannes Paul II. weist auch deutlich auf die eigentliche Aufgabe der Theologie hin, daran zu erinnern, dass ihr Objekt der Erforschung der lebendigen Gottes und sein in Jesus Christus geoffenbarter Heilsplan ist: „Andererseits muss die Theologie die Augen auf die letzte Wahrheit richten, die ihr mit der Offenbarung anvertraut wird, ohne sich mit einem Verweilen in Zwischenstadien zufrieden zu geben.“ Hierzu *Epheser 4, 15*: „Lasset uns aber wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus.“

Begründung dessen, was wir glauben, oder in den Worten von Anselm: *fides quaerens intellectum*.¹¹¹

In diesem Zusammenhang sind die Erläuterungen von Papst Benedikt XVI. über die Beziehungen von Glaube und Vernunft von Bedeutung. Der Papst stellt fest, dass Glaube und Vernunft zur gegenseitigen „Reinigung und Heilung“ berufen sind. Es gibt Pathologien in der Religion, die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft als Kontrollorgan zu verstehen, von denen sich die Religion immer wieder reinigen lassen muss. Umgekehrt gibt es aber auch Pathologien der Vernunft, vor allem in Form einer Hybris der Vernunft, die aufgrund ihrer potentiellen Effizienz noch bedrohlicher ist als die Pathologien der Religion.¹¹²

Papst Benedikt XVI. trifft diese Feststellungen vor dem Hintergrund einer heutigen Welt, in der „tragende ethische Gewissheiten weithin zerbrochen sind“¹¹³. Es sei dabei offenkundig, dass die Naturwissenschaft als solche „Ethos nicht hervorbringen kann“¹¹⁴. Es könne auch nicht geleugnet werden, dass die grundlegenden Veränderungen des Welt- und Menschenbildes, die sich aus den wachsenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen gebildet haben, wesentlich am Zerschneiden alter moralischer Gewissheiten beteiligt sind. Angesichts dieser Situation orte der bayrische Papst eine besondere Verantwortung der Philosophie.¹¹⁵

Die Katholische Kirche bedient sich daher des klassischen Naturrechts, welches sie auch weiterentwickelt und in ihrer Soziallehre ausformuliert hat. Der bedeutende katholische Philosoph

¹¹¹ Im Vorwort zu seinem Proslogion schreibt Anselm über die Schwierigkeit einen geeigneten Titel für sein Werk zu finden und nennt als Titelalternativen gleichsam zwei Motti des Textes: „*unicuique suum dedi titulum, ut prius «Exemplum meditando de ratione fidei», et sequens «Fides quaerens intellectum» diceretur*“, Proslogion, Prooemium. Übersetzung: Der Glaube, der das Verstehen (bzw. Verständnis) sucht. Anselm von Canterbury (1033-1109) gilt als Vater der Scholastik, der katholischen „Lehrschule“, die sich im Mittelalter entfaltete. „Der hl. Anselm unterstreicht die Tatsache, dass sich der Verstand auf die Suche nach dem Begegnen muss, was er liebt: Je mehr er liebt, um so mehr sehnt er sich nach Erkenntnis. (...) Der Glaube verlangt, dass sein Gegenstand mit Hilfe der Vernunft verstanden wird; die Vernunft gibt auf dem Höhepunkt ihrer Suche, das, was der Glaube vorlegt, als notwendig zu.“, Papst Johannes Paul II.: *Fides et ratio*, Nr. 42.

¹¹² Papst Benedikt XVI: *Deus caritas est*, Nr. 28. Des Weiteren: „Die menschliche Vernunft bedarf, um eine größere Sicherheit ihrer Erkenntnisse und auch eine der integralen Berufung des Menschen gemäße Güterabwegung, stets der ‚Reinigung‘. Denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr. (...) Der Glaube ermöglicht der Vernunft ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen.“ Hierin unterscheidet sich eine christliche Naturrechtsphilosophie von einem reinen Rationalismus. Vgl. auch Jürgen Habermas/Joseph Kardinal Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung*, S. 56.

¹¹³ Joseph Kardinal Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung*, S. 40-41.

¹¹⁴ Ebenda.

¹¹⁵ Ebenda. Es sei nach Papst Benedikt XVI. daher Aufgabe der Philosophie die einzelnen Wissenschaften kritisch zu begleiten und voreilige Scheingewissheiten darüber, was der Mensch sei, kritisch zu durchleuchten und so den Blick auf die weiteren Dimensionen des Menschseins offenzuhalten. Alleine schon zur Erhaltung des *Humanum* kann nicht behauptet werden, dass die christliche Philosophie ein „hölzernes Eisen“ sei, wie dies schon Martin Heidegger (1889-1976) benannte. Vgl. *Regensburger Rede*. In dieser sprach der Papst von der nötigen „Ausweitung der Vernunft“, d.h. von der Notwendigkeit der Überwindung einer bloß technisch-instrumentellen Sichtweise des Denkens, um diese auch für die letzten, „metaphysischen“ Fragen wieder zu öffnen und den Weg auch für den Glauben zu bereiten.

Dietrich von Hildebrand (1889-1977) umschrieb die Aufgabe des christlichen Philosophen folgendermaßen:

„Die richtige Antwort des katholischen Philosophen heute erfordert einen tief ehrfürchtigen und organischen Kontakt mit den großen Einsichten der traditionellen Philosophie, verbunden mit einem ununterbrochenen Befragen der Fülle des Seienden selbst, in dem er versucht, die großen Wahrheiten, die in der Vergangenheit philosophisch erobert wurden, durch weitere Richtigstellungen, Differenzierung und neue Einsichten zu vervollständigen.“¹¹⁶

Auch Papst Johannes Paul II. hat betont, dass sich die Kirche nicht von dem trennen darf, was sie sich durch die Inkulturation ins griechisch-lateinische Denken angeeignet hat.¹¹⁷ Hiermit wären wir eben beim klassischen Naturrecht. Dieses Naturrecht (*lex naturale*) soll nach Thomas von Aquin die Gesellschaft bzw. den Staat (*civitas*) beherrschen. Das menschliche Gesetz, die *lex humana*, soll dem ewigen Gesetz (*lex aeterna*) und somit dem Naturrecht entsprechen. Das positive Gesetz soll daher nicht im Volk, sondern in Gott und seinen ewigen Gesetzen gründen.¹¹⁸ Vor diesem Hintergrund empfiehlt Thomas die Monarchie als beste Staatsform.¹¹⁹

„Das Gesetz ist eine Verordnung der Vernunft, die im Hinblick auf das Gemeinwohl von dem erlassen wird, der die Sorge für die Gemeinschaft trägt.“¹²⁰ Der Träger der politischen Gewalt soll daher nicht nur über Klugheit verfügen, sondern auch weise genug sein, um das Maß des politischen Handelns im letzten Grund des Seins zu suchen, nämlich in Gott und seinem ewigen Gesetz. Die wichtigste Aufgabe dabei ist es, im Sinne Platons für Gerechtigkeit zu sorgen,

¹¹⁶ Dietrich von Hildebrand: *Die Aufgabe des christlichen Philosophen heute*, in derselbe: *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, S. 106-107. Der christliche Philosoph hat heute laut Hildebrand insbesondere auf die Herausforderungen der Irrmeinungen „moderner katholischer Denker“ zu reagieren.

¹¹⁷ Johannes Paul II.: *Fides et ratio*, Nr. 72. Weiters: „Der Verzicht auf ein solches Erbe würde dem Vorsehungsplan Gottes zuwiderlaufen, der seine Kirche die Straßen der Zeit und der Geschichte entlangläuft.“

¹¹⁸ Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich die Kirche gegen die Demokratie ausgesprochen hätte. Papst Leo XII. hat schon in *Immortale Dei* (1885) und *Libertas praestantissimum* (1888) zugestanden, dass auch die Demokratie eine gute Staatsform sein kann, sofern in ihr den göttlichen Prinzipien nicht widerstritten wird. In diesem Sinne hat auch Papst Pius XII. 1944 erklärt: „Eine gesunde Demokratie, aufgebaut auf den unveränderlichen Grundsätzen des Naturgesetzes und den geoffenbarten Wahrheiten, wird entschieden Stellung nehmen gegen jene Verderbnis, die der staatlichen Gesetzgebung eine zügel- und grenzenlose Macht zuteilt und die aus der demokratischen Staatsform, trotz des gegenteiligen trügerischen Scheins einfachhinein ein absolutistisches System macht.“, entnommen aus: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens – Soziale Summe Pius XII.*, (hrsg. von Arthur-Fridolin Utz) S. 1780. In diesem Zusammenhang sei an die berühmten Worte Goethe erinnert: „Der Erzieher muß die Kindheit hören, nicht das Kind, der Gesetzgeber und Regent die *Volkheit*, nicht das Volk. Jene spricht immer dasselbe aus, ist vernünftig, beständig, rein und wahr. Dieses weiß niemals vor lauter Wollen, was es will.“, *Maximen und Reflexionen* (aus *Wilhelm Meisters Wanderjahren*), Nr. 682.

¹¹⁹ Vgl. *Summa theologiae*, I/II, q. 61, a. 1. Thomas sieht die Vorzüge in der Monarchie darin, am ehesten für Einheit und Eintracht sorgen zu können. Doch die Vorzüge einer Mischverfassung werden bei Thomas auch gesehen. Eine Mischverfassung sieht wie bei Aristoteles monarchische, aristokratische und auch demokratische Elemente vor. Vgl. Aristoteles: *Politik*, V. Buch.

¹²⁰ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I/II, 90a.

die jedem das Seine zuteil werden lässt.¹²¹ Die Verwirklichung der Gerechtigkeit, individuell und universal, wird zum inneren Frieden des Staates führen.¹²²

„Die allseitige Verwirklichung der Gerechtigkeit ist das Gemeinwohl“¹²³, hat der österreichische Ethiker und Sozialwissenschaftler Johannes Messner festgehalten. Das Gemeinwohl (*bonum commune*) ist die „soziale Gerechtigkeit“ (*iustitia socialis*), verstanden in seiner das Gemeinschaftsleben ordnenden Wirkung.¹²⁴ Das Gemeinwohl ist dabei im Verständnis von Thomas dem Einzelwohl vorzuordnen:

„Wie also das Gut des einzelnen Menschen nicht letztes Ziel, sondern auf das Gemeinwohl hingeeordnet ist, ebenso ist auch das letzte Wohl der einzelnen Hausgemeinschaften hingeeordnet auf das Wohl eines Gemeinwesens, das die vollkommene Gesellschaft ist.“¹²⁵

Ziel und Zweck des Staates ist die Sorge um das Gemeinwohl, welches die moralisch-sittliche Dimension des Menschseins mit einschließt.¹²⁶ Der Staat kann sich jedoch die Wahrheit über das Gemeinwohl nicht selbst geben. Er ist nicht Quelle dieser Wahrheit und auch nicht der Moral. Der Staat bedarf jenes

„Mindestmaßes an Wahrheit, an Erkenntnis des Guten, die nicht manipulierbar ist. Andernfalls wird er, wie Augustinus sagt, auf die Stufe einer gut funktionierenden Räuberbande herabsinken, weil er wie diese nur vom Funktionalen her bestimmt wäre und nicht von der Gerechtigkeit, die gut ist für alle“¹²⁷.

Der Staat muss demgemäß das für ihn unerlässliche Maß an Erkenntnis und Wahrheit

¹²¹ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, II/II, q. 61, a. 1.

¹²² Schon die biblischen Propheten hielten fest: „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein, der Ertrag der Gerechtigkeit sind Ruhe und Sicherheit für immer.“, *Jesaja*, 32,17.

¹²³ Johannes Messner: *Das Gemeinwohl*, S. 10.

¹²⁴ Vgl. Beitrag *Gerechtigkeit*, in: *Lexikon des Konservatismus* (Friedrich Romig), S. 206. Zur näheren Auseinandersetzung mit dem Begriff des Gemeinwohls siehe Kapitel 6.2.2. *Die Verwirklichung der Gerechtigkeit*.

¹²⁵ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I/II, q. 90, a. 4. Thomas hält auch fest, dass der einzelne Mensch im Pflichtfalle, wenn es um die Erhaltung und Integrität der Gemeinschaft geht, wir dem Vaterland „alles opfern (sollen)“, nur nicht unsere Seele“, vgl. *Summa theologiae*, II/II, q. 26, a. 4.

¹²⁶ Vgl. Papst Leo XIII.: *Rerum novarum*, Nr. 28. Über die christliche Haltung zum Staat spricht Paulus im Römerbrief deutlich über den Staat: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes.“, *Römer* 13, 1-2, vgl. auch *1. Petrus* 13-14. Diese in alttestamentarischer Tradition stehenden Schriftstellen belegen die Anerkennung der Obrigkeit als Anerkennung Gottes und fordert somit den Gehorsam des Gläubigen gegenüber dem Staat. Paulus zufolge steht die staatliche Gewalt „im Dienste Gottes“, der man sich „nicht allein aus Furcht vor der Strafe, sondern vor allem um des Gewissens willen“ (*Römer* 13,5) unterzuordnen habe, da Gott sie zur Wahrung des Rechts eingesetzt habe. Wenn auch die Schrift die Würde und die Bedeutung des Staates anerkennt, weist das Neue Testament auch mit großem Ernst darauf hin, dass der Staat zur widergöttlichen Macht entarten kann. So wird etwa vor dem Hintergrund der Christenverfolgung im Buch der Offenbarung vor der staatlichen Macht als dem „Tier aus dem Abgrund“ (*Apostelgeschichte* 13) gewarnt.

¹²⁷ Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 62.

über das Gute (bzw. des Gemeinwohles) von außerhalb seiner selbst erhalten, wie Papst Benedikt XVI. erklärte. Dieses „Außerhalb“ könnte günstigstenfalls die reine Einsicht der Vernunft sein, die etwa von einer unabhängigen Philosophie zu pflegen und zu hüten wäre. Doch praktisch gibt es eine solche reine, von der Geschichte unabhängige Vernunftsevidenz nicht: „Metaphysische und moralische Vernunft wird nur im historischen Zusammenhang wirksam, hängt von ihm ab und überschreitet ihn zugleich“¹²⁸, so der Pontifex.

Es ist die aus einem christlichen Glaubensgehalt gereifte Vernunft, die in entschiedenem Maße ein Grundgefüge an moralischer Einsicht darbietet, so der gegenwärtige Papst des Weiteren. Die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen bietet dem Staat und seinen Bürgern diese Vernunft zu ihrem eigenen Wohl an. Dabei erhebt sich die Kirche nicht selbst zum Staat, wenn sie ihr eigenes Wesen und das des Staates nicht zerstören will. Sie besteht in der Unterscheidung zu diesem, wie dies vor allem der Kirchenvater Augustinus ausformliert hat.¹²⁹ „Die Kirche bleibt für den Staat ein ‚Außen‘. Nur dann, sind beide, was sie sein sollen“.¹³⁰

Zusammenfassend kann die Auffassung der Päpste über die gesellschaftliche Lage der Zeit und die Bedeutung der Philosophie mit den auch heute noch aktuellen Worten Papst Leo XIII. zum Ausdruck gebracht werden:

„Wer unsere traurige Zeitlage aufmerksam betrachtet, und die Zustände des öffentlichen wie Privatlebens vor seinem Gesichte vorübergehen lässt, der erkennt gewiss, dass die eigentliche Ursache sowohl der Übel, die uns drücken als auch jener, die wir noch befürchten, darin besteht, dass verderbliche Lehren über die göttlichen und menschlichen Dinge, unter allen Klassen der Gesellschaft sich verbreiteten und allgemeine Zustimmung fanden. Denn da es in der Natur des Menschen liegt, in seinen Handlungen die Vernunft zur Führerin zu nehmen, so zieht der Irrtum des Verstandes leicht auch einen Fehler des Willens nach sich; und so geschieht es denn, dass verkehrte Meinungen, welche im Verstande ihren Sitz haben, die menschlichen Handlungen beeinflussen und verschlechtern.“¹³¹

¹²⁸ Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 63.

¹²⁹ Augustinus differenziert zwischen der transzendenten Religion und der profanen innerweltlichen Staatlichkeit, wobei er das „Gottesreich“ (*civitas Dei*) im Gegensatz zum „Weltreich“ (*civitas terrena*) sieht. Das Prinzip der *civitas Dei* ist die Liebe zu Gott bis zur Selbstverleugnung des Menschen. Die *civitas terrena* hat die Eigenliebe bis zur Leugnung Gottes zum Prinzip. Die Aufgabe der Kirche ist die Sorge um das ewige Seelenheil der Menschen. Der Staat hat die Herstellung und Wahrung des irdischen Friedens zur Aufgabe, um dadurch auch zum Seelenheil seiner Bürger beitragen zu können. Beide Bürgerschaften existieren nicht getrennt voneinander, sondern sind in einem *corpus mixtum* ineinander verwoben. Die Rivalität dieser beiden Reiche bestimmt die Geschichte. Jene Menschen, die sich im Kampf um die Verwirklichung des Gottesreiches bewährt haben, werden die ewige Glückseligkeit (oder in anderen Worten: das ewige Heil) erlangen. Vgl. Augustinus: *De civitate Dei*.

¹³⁰ Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 63.

¹³¹ Papst Leo XIII.: *Aeterni patris*, I, 3.

2.3.3. Der Antimodernismus¹³²

In der Kontinuität von *Aeterni patris* stehen die Enzykliken *Pascendi dominici gregis* (1907) von Papst Pius X. und *Humani generis* (1950) von Papst Pius XII., in der die von der Kirche erkannten verkehrten Lehren beim Namen genannt werden, die nicht zuletzt eine Abkehr vom Naturrecht zur Folge haben. In *Pascendi* bezeichnete Papst Pius X. den „Modernismus“ als eine *cumulatio omnium haeresium* (ein Sammelbecken aller Häresien).¹³³ Als ein solches bezeichnete er den Modernismus deshalb, weil dieser die Komponenten aller Häresien der Vergangenheit, Gegenwart und (wahrscheinlich) auch der Zukunft aufweist.

Unter der Bezeichnung „Modernismus“ werden verschiedenartige Erscheinungen zusammengefasst. Diese Erscheinungen hat erstmalig Papst Pius IX. im *Syllabus errorum*, der in der Enzyklika *Quanta cura* 1864 veröffentlicht wurde, zusammengefasst. Vor dem Hintergrund der damaligen Auseinandersetzung zwischen der Katholischen Kirche und manchen (neu entstandenen) Staaten verurteilte der Papst in diesem „Verzeichnis der Irrtümer“ insgesamt 80 Thesen, wie jene über den Pantheismus, Naturalismus, Rationalismus, Indifferentismus, Sozialismus, Kommunismus oder Liberalismus.

Zu diesen als falsch befundenen Thesen zählen unter anderem:

- „1. Es gibt kein höchstes, weisestes und über alles vorhersehendes göttliches Wesen, das von der Gesamtheit dieser Welt unterschieden wäre. (...) Gott und die Welt sind ein und dieselbe Macht und Sache. Deshalb sind ebenfalls Geist und Materie, Notwendigkeit und Freiheit, Wahrheit und Falsches, Gutes und Böses, Recht und Unrecht ein und dasselbe.
2. Jede Einwirkung von Gott auf die Menschen und auf die Welt ist zu leugnen.
3. Die menschliche Vernunft ist, ohne dass wir sie irgendwie auf Gott beziehen müssten, der einzige Richter über Wahrheit und Falsches, über Gut und Böse. Sie ist sich selbst Gesetz und mit ihrer natürlichen Kraft ausreichend, um das Wohl der Menschen und Völker zu sichern.

¹³² Katholische Kritik am modernen Denken bzw. der „Aufklärung“ wurde im Laufe der Geschichte nicht nur vom Lehramt zum Ausdruck gebracht. Es seien stellvertretend für viele andere Juan Donoso Cortés (1809-1853, „Jede große politische Frage schließt stets auch eine große theologische Frage in sich.“), Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), Nicolás Dávila (1913-1994) oder nicht zu letzt Robert Spaemann, auf den später noch genauer Bezug genommen wird, genannt. Der katholische Modernismusbegriff hat im 19. und 20. Jh. mit Bezug auf das I. und II. Vatikanische Konzil seine spezifische Bedeutung erhalten. Vgl. J.B. Lemius O.M.J.: *Der Modernismus*. Zur Bedeutung des Begriffs „Moderne“ siehe 5. Kapitel: *Kritikpunkte am modernen Denken*.

¹³³ Nach der Verlautbarung der Enzyklika *Pascendi* führte Papst Pius X. im Jahr 1910 den Antimodernisteneid, den jeder Kleriker verbindlich abzuleisten hatte. Die Ablegung des Antimodernisteneids wurde 1967 ausgesetzt.

39. Der Staat besitzt den Ursprung und die Quelle aller Rechte und daher ein uneingeschränktes Recht.

40. Die Lehre der katholischen Kirche widerstrebt dem Wohl und dem Nutzen der menschlichen Gesellschaft.

56. Die Sittengesetze bedürfen keiner göttlichen Bestätigung. Es ist nicht notwendig, daß die menschlichen Gesetze mit dem Naturrecht in Übereinstimmung gebracht werden, oder ihre verpflichtende Kraft von Gott erhalten.

80. Der Römische Papst kann und muss sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation versöhnen und vereinigen.“¹³⁴

In der Enzyklika *Pascendi* wendet sich Papst Pius X. Anfang des 20. Jahrhunderts vornehmlich gegen modernistische Irrtümer innerhalb der Kirche. Den Modernisten¹³⁵ sieht er dabei in sieben Rollen: als Philosophen, der nur im Rahmen der Immanenz denkt; als Gläubigen, der sich nur auf die subjektive religiöse Erfahrung stützt; als Theologen, der das Dogma nur symbolistisch versteht; als Bibelkritiker, der die historisch-kritische Methode anwendet; als Apologeten, der die christliche Wahrheit nur vom Standpunkt der Immanenz her rechtfertigt; und schließlich als Reformers, der die Kirche grundlegend verändern will.¹³⁶

Auch Papst Pius XII. bezog zum Modernismus Stellung. In der Enzyklika *Humani generis* (1950) stellt der Papst fest, dass es manche Hindernisse gibt, welche die Vernunft im erfolgreichen und fruchtbaren Gebrauch ihrer angeborenen Fähigkeiten hemmen.¹³⁷ Zu den Wahrheiten über die göttlichen und menschlichen Dinge kann der Mensch nur mit Mühe gelangen und wird durch eine übertriebene Sinnlichkeit, Einbildungskraft oder durch böse Neigungen daran gehindert. Daher kommt es, dass „die Menschen (...) sich gern einreden, das sei falsch oder doch zweifelhaft, was sie selber nicht wahrhaben wollen“¹³⁸.

¹³⁴ Papst Pius IX.: *Syllabus errorum*.

¹³⁵ Papst Pius X.: „Die Modernisten – so werden sie im allgemeinen sehr richtig bezeichnet – gebrauchen den schlaunen Kunstgriff, ihre Lehren nicht systematisch und einheitlich, sondern stets nur vereinzelt und ohne Zusammenhang vorzutragen.“, *Pascendi dominici gregis*, Nr. 4.

¹³⁶ Papst Pius X. stellt u.a. fest, dass der Modernismus Widerstand gegen die hergebrachte scholastische Theologie und das kirchliche Lehramt leistet: „Um den Modernismus noch besser kennenzulernen, und für eine derartig schwere Wunde die am besten geeigneten Heilmittel zu suchen, ist es angebracht, ehrwürdige Brüder, nunmehr auch den Ursachen etwas nachzugehen, welche das Übel verschuldet oder verschlimmert haben. Zweifellos liegt seine nächste und unmittelbare Ursache in einem Irrtum des Verstandes. Zwei entferntere Ursachen erkennen wir in der Neugierde und im Stolz.“, *Pascendi dominici gregis*, Nr. 40.

¹³⁷ Papst Pius XII.: *Humani generis*, Nr. 1, entnommen aus: *Heilslehre der Kirche*, S. 256. Der Papst weist weiters darauf hin, dass die Wahrheiten, sobald sie auf die Lebensführung Einfluss gewinnen und diese bestimmen, Selbsthingabe und Selbstverleugung erfordern.

¹³⁸ Papst Pius XII.: *Humani generis*, entnommen aus: *Heilslehre der Kirche*, S. 256.

Papst Pius XII. verurteilt in jener Enzyklika erneut modernistische Irrtümer, zu denen er unter anderem Ausformungen der Entwicklungslehre (Evolutionstheorie), den „systematischen Idealismus“¹³⁹, Pragmatismus, Existentialismus, Historizismus, sowie einen falschen „Irenismus“¹⁴⁰ zählt. Es sei erwähnt, dass der Papst nicht abstreitet, dass die verurteilten Lehren nicht „ein Körnchen Wahrheit“¹⁴¹ enthalten könnten. In ihrer Gesamttendenz sind sie jedoch abzulehnen, weil sie den Glauben, sowie nicht zuletzt die Bestimmung und die Fähigkeit des Menschen untergraben, objektive Wahrheit zu erkennen.¹⁴²

Die Markierungen, die *Humani generis* gesetzt hat, sind für die nachfolgende Lehrtätigkeit der Kirche maßgeblich geblieben. Insbesondere Johannes Paul II. hat sich in der Enzyklika *Fides et ratio* auf sie bezogen.¹⁴³ *Humani generis* setzt eine Tradition der Kirche fort, die modernistischen Aporien, die zu einem Verlust des Glaubens geführt haben, zu benennen und als falsch zu verurteilen. Letztendlich geht diese Tradition auf die Heilige Schrift selbst zurück, die an vielen Stellen vor den Irrlehren (in der Endzeit) warnt, so unter anderem der Völkerapostel Paulus:

„Der Gesetzeswidrige wird die Kraft des Satans haben. Er wird alle, die verloren gehen, betrügen und zur Ungerechtigkeit führen; sie gehen verloren, weil sie sich der Liebe zur Wahrheit verschlossen haben, durch die sie gerettet werden sollten“.¹⁴⁴

¹³⁹ Unter Idealismus versteht die Enzyklika die Aktivität im Erkennen, die auf Kosten der Rezipitivität geht, eine Setzungsvernunft, die keine vernehmende ist. Das deutsche Wort Vernunft enthält die vier ersten Buchstaben des Wortes „vernehmen“. Erkennen wäre nach Thomas von Aquin die gegenseitige Durchdringung von „Empfangen“ und geistiger Aktivität.

¹⁴⁰ Irenismus bedeutet Friedensliebe. Der Papst kritisiert mit dem Irenismus eine falsche Friedensliebe, die ohne die trennenden Probleme zu berücksichtigen, etwa nicht darauf bedacht ist mit vereinten Kräften den Ansturm von Irrlehren oder des Atheismus niederzuschlagen. *Humani generis*, entnommen aus *Heilslehre der Kirche*, S. 259.

¹⁴¹ Papst Pius XII.: *Humani generis*, Nr. 42. Vollständig: „Nun sollen aber die katholischen Theologen und Philosophen, denen die schwere Aufgabe obliegt, die göttliche und menschliche Wahrheit zu schützen und sie den Herzen der Menschen einzupflanzen, diese mehr oder weniger vom rechten Weg abirrenden Auffassungen weder ignorieren noch unbeachtet lassen. Ja, sie sollen diese Auffassungen sogar gründlich kennen, sowohl weil Krankheiten nicht angemessen geheilt werden können, wenn sie nicht vorher richtig erkannt wurden, als auch, weil manchmal selbst in falschen Ansichten ein Körnchen Wahrheit verborgen liegt, als auch schließlich, weil diese den Geist herausfordern, bestimmte Wahrheiten, sowohl philosophische als auch theologische, genauer zu durchforschen und zu untersuchen.“

¹⁴² Papst Pius XII.: „Diese Philosophie, welche die Kirche anerkannt und zugelassen hat, verteidigt einmal den echten und zuverlässigen Wert der menschlichen Erkenntnis, sodann die unerschütterlichen Grundgesetze der Metaphysik – nämlich die Prinzipien des zureichenden Grundes, der Kausalität und der Finalität – und schließlich die Fähigkeit, eine sichere und unveränderliche Wahrheit zu vermitteln. (...) Aus diesem Grund ist er sehr zu bedauern, dass die von der Kirche zugelassene und anerkannte Philosophie von manchen dermaßen abschätzig beurteilt wird, dass man sie als veraltet in der Form und angeblich als rationalistische im Denkprozess in unverschämter Weise ablehnt. Hartnäckig behauptet man nämlich, unsere Philosophie sei zu Unrecht von der Möglichkeit einer unbedingt wahren Metaphysik überzeugt; demgegenüber vertritt man beärrlich die Auffassung, die Wirklichkeit, zumal die transzendente, lasse sich nicht besser ausdrücken als durch unstimmmige (ungleichartige) Lehrsätze, die sich gegenseitig ergänzen, obwohl sie einander in gewisser Beziehung widersprechen.“, *Humani generis*, Nr. 454 und 457.

¹⁴³ Zur Bedeutung und Aktualität der Enzyklika siehe David Berger (Hrsg.): *Die Enzyklika „Humani generis“ Papst Pius' XII.*, insbesondere in: *Dann ist alles geeint, aber zum allgemeinen Ruin*. Zum Historismus siehe Kapitel 5.3.3..

¹⁴⁴ 2 Thessalonicher, 9-11.

Den vorläufig letzten Höhepunkt in dieser Tradition stellt der gegenwärtige Papst Benedikt XVI. dar. Dieser sprach in seiner Predigt, die als das „Schlüsselnote“ seines Pontifikats gelten kann, bei der Hl. Messe vor der Papstwahl 2005 von der „Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt“¹⁴⁵. Dieser Relativismus, der schon von Johannes Paul II. gebrandmarkt wurde, leugnet die Fähigkeit des Menschen, wahre Aussagen über seine Wesensnatur machen zu können und so seine eigene Würde zu erkennen und auch zu bekennen.¹⁴⁶

2.2.3. Exkurs: Johannes Messner

Johannes Messner ist einer der wichtigsten Vertreter des Naturrechts des 20. Jahrhunderts.¹⁴⁷ Der Priestergelehrte schuf ein umfassendes Werk zum Naturrecht, das als eine *Summa* zu verstehen ist und in scholastischer Tradition steht. Der Tiroler Messner wirkte vor allem in Wien und Cambridge (England) und ist Begründer der „Wiener Schule der Naturrechtsethik“¹⁴⁸, dessen wichtigster Schüler Rudolf Weiler¹⁴⁹ ist. Messners Werk, das in der Auseinandersetzung mit der sozialen Frage entstand, gibt heute noch aktuelle Lösungsansätze für eine „christliche Sozialreform“, die beansprucht, rein rational zu argumentieren.

Vor dem Hintergrund der ersten Päpstlichen Sozialenzykliken entfaltet Messner seine Vorstellungen einer christlichen Sozialreform, die den Kapitalismus¹⁵⁰ und den Sozialismus¹⁵¹ als

¹⁴⁵ Im Volltext: „Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus als die einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine ‚Diktatur des Relativismus‘, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt.“ Papst Benedikt am 18. April 2005, *Der Anfang – Papst Benedikt XVI.*, Verlautbarungen des Hl. Stuhls, Nr. 168.

¹⁴⁶ Vgl. Lothar Roos: *Was allen Menschen wesensgemäß ist*, S. 3. Neben dem Relativismus werden von Papst Paul II. in der Enzyklika *Fides et ratio* auch Agnostizismus, Eklektizismus, Marxismus, Phänomenalismus, Pragmatismus und Rationalismus als Irrwege der modernen Philosophie genannt.

¹⁴⁷ Johannes Messner wurde 1891 in Schwaz (Tirol) geboren und ist am 12. Februar 1984 in Wien gestorben.

¹⁴⁸ Messners Gedankengut hat an vielen Schulen und Einrichtungen Verbreitung gefunden. Es gibt weltweit mehrere Messner-Schulen, u.a in Japan. Insbesondere die Johannes-Messner-Gesellschaft (Wien) bemüht, das Erbe Messners in Erinnerung zu halten und hat ein Seligsprechungsverfahren initiiert. In Österreich wird insbesondere an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. in Heiligenkreuz Messner tradiert.

¹⁴⁹ Rudolf Weiler war 1966-1996 Professor für Ethik und Sozialwissenschaft an der Römisch-Katholischen Fakultät Wien, sowie Mitglied und Präsident zahlreicher wissenschaftlichen Einrichtungen und Akademien. Rudolf Weiler ist Verfasser zahlreicher Werke zum Naturrecht und der Katholischen Soziallehre. Vgl. etwa *Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuevangelisierung Europas*.

¹⁵⁰ Papst Johannes Paul II. zum Begriff „Kapitalismus“: „Wird mit ‚Kapitalismus‘ ein Wirtschaftssystem bezeichnet, das die grundlegende Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt, dann ist dies positiv zu sehen. In diesem Zusammenhang wäre es passender, einfach von ‚Marktwirtschaft‘ oder ‚freier Wirtschaft‘ zu sprechen. Wird aber unter ‚Kapitalismus‘ ein System verstanden, in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt und sie als eine besondere Dimension dieser Freiheit mit ihrem ethischen und religiösen Mittelpunkt ansieht, dann ist die Antwort ebenso entschieden negativ.“, *Centesimus annus*, Nr. 42

unzureichende Lösungsmodelle für die Probleme der Zeit erachtet. Diese Reform soll sich an den Normen des allgemeinen Sittengesetzes, somit des Naturrechts orientieren. Jedoch ist das Naturrecht nach Messner insbesondere durch die Einbeziehung von Erfahrungsbeständen, sogenannten „Sachwirklichkeiten“ abzustützen. Damit wurde eine wichtige Brücke zwischen der christlichen Gesellschaftslehre und den empirischen Wissenschaften geschlagen.¹⁵²

Für Johannes Messner bedarf die Erkenntnis eines Maßstabes der Gerechtigkeit auch eines sachlichen Maßstabes, nämlich der „Natur der Sache“: „Naturrecht ist einerseits das von der Natur als Seinsordnung, also durch die ‚Natur der Sache‘ Geforderte, andererseits das von der Natur als Vernunftordnung, nämlich durch das ihr eigene, daher ursprüngliche sittliche Rechtsgewissen Geforderte.“¹⁵³ Messner war sich der Schwierigkeit bei der Erkenntnis der Natur der Sache und des darin gelegenen sittlich Richtigen bewusst:

„Bei der Verschlungenheit aller gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Wechselbeziehungen ist die Ergründung der Natur der Sache nicht einfach. (...) Ein Grund dafür ist die Tatsache, dass neben die sachlichen Erwägungen und Argumente immer auch solche machtpolitischer Art treten.“¹⁵⁴

Messners Hauptwerk ist *Das Naturrecht* (1950), welches einen großen Beitrag zur Renaissance des Naturrechts nach dem Zweiten Weltkrieg leistete. Messner schloss an den Traditionen des sozialen Katholizismus an und wurde zum Anstoß zu Besinnung und Umkehr für viele Wissenschaftler, die in den Sog des Materialismus, der „Wertfreiheit“ und des Rechtspositivismus geraten waren. *Das Naturrecht* ist eine systematische und ganzheitliche Abhandlung darüber wie die Bereiche Gesellschaft, Staat, Wirtschaft und Kultur und somit das Leben der Menschen und Völker in ethischen Grundnormen verankert werden kann.

Johannes Messner differenziert drei Begründungsstränge des Naturrechts: einen ontologisch-induktiven, einen empirisch-historischen und einen metaphysisch-theologischen. Der erste Strang ist ein anthropologischer: die Rechtsprinzipien und Pflichten des Menschen sollen in

¹⁵¹ Über den Sozialismus siehe insbesondere das Apostolische Rundschreiben *Quoad apostolici muneris. Über den Sozialismus: dessen Irrtümer und Gefahren, sowie dessen Verurteilung* (1887) oder auch die Enzyklika *Rerum novarum* von Papst Leo XIII..

¹⁵² Dieser wissenschaftliche Ansatz, der als „Sozialrealismus“ bezeichnet werden kann, ist im Unterschied zu anderen katholischen Sozialethiken stark empirisch-soziologisch. Dieser Ansatz, der eben kein sozialtheologischer ist, erklärt sich schon aus dem akademischen Werdegang Messners, der nicht nur promovierter Theologe, sondern auch Doktor der Rechtswissenschaften, Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler war. Messner Habilitation trug den Titel „Sozialökonomik und Sozialethik“ (1927).

¹⁵³ Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 305. Diese Position lässt sich vereinfacht subsumieren in der Aussage: „Ohne Wissen kein Gewissen.“

¹⁵⁴ Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 290. Vgl. über das Gemeinwohl die Kapitel 22-31 in *Das Naturrecht*.

der Natur des Menschen erkannt werden und den menschlichen Gemeinschaften vermittelt werden. Ausgangspunkt der empirisch-historischen Begründungslinie ist, wie erwähnt, die Sachwirklichkeit, die insbesondere die Sozial- oder auch Politikwissenschaften liefern sollen. Der Ethiker ist verpflichtet, sich um diese zu bemühen.

Im metaphysisch-theologischen Begründungsstrang geht es um den Verweis auf allgemein-gültige, sowie sittlich-rechtliche Prinzipien, die im ewigen Gesetz (*lex aeterna*) mitgegeben sind. In der „geschaffenen Vernunft“, an der der Mensch partizipieren kann, offenbart sich ewige Weisheit, die dem ganzen Kosmos das Sein und die Ordnung verleiht.¹⁵⁵ Zu diesen Prinzipien gelangt der Mensch durch sein Gewissen, das immer wieder geschärft werden muss: „Das Gewissen als Gesetzes-, Hemmungs-, Antriebs- und Gefühlsmacht ist die sich dem Menschen am unmittelbarsten und beständigsten aufdrängende Bewusstseinsstatsache“.¹⁵⁶

Der Grundbegriff in der Naturrechtskonzeption Messners ist jener der „existentiellen Zwecke“ (oder auch „wesenhaften Lebenszwecke“). Im Rückgriff auf Aristoteles geht Messner von einer teleologischen Grundbewandtnis des Menschen aus.¹⁵⁷ Der Mensch ist ein leibliches und geistiges Bedürfniswesen, das auf bestimmte Zwecke hingeeordnet ist. Diese Zwecke ergeben sich aus der biologischen Organisation des Leibes, der vielfältigen Triebstruktur seiner Animalität, sowie auch seiner weltoffenen Kulturalität. Die existentiellen Zwecke, durch die der Mensch sein Leben und die Welt kultiviert, definiert Messner (unter anderem) wie folgt:¹⁵⁸

- Die *Selbsterhaltung* (geistig und körperlich) einschließlich der körperlichen Unversehrtheit und der gesellschaftlichen Achtung (persönliche Ehre);
- die *Selbstvollkommenheit* des Menschen in physischer und geistiger Hinsicht (Persönlichkeitsentfaltung) einschließlich der Ausbildung seiner Fähigkeiten zur Verbesserung seiner Lebensbedingungen sowie der Vorsorge für seine wirtschaftliche Wohlfahrt durch Sicherung des notwendigen Eigentums oder Einkommens;
- die *Ausweitung der Erfahrung*, des Wissens und der Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen;
- die *Fortpflanzung* durch Paarung und die Erziehung der daraus entspringenden Kinder,
- die wohlwollende Anteilnahme an der geistigen und materiellen Wohlfahrt der Mitmenschen als gleichwertige menschliche Wesen;

¹⁵⁵ Johannes Schnarrer: *Norm und Naturrecht verstehen*, S. 110.

¹⁵⁶ Johannes Messner: *Ethik*, S. 3.

¹⁵⁷ Messner bezieht sich hierbei auf Thomas' natürliche Inklinationen (*inclinationes naturales*).

¹⁵⁸ Vgl. Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 43-48.

- die *gesellschaftliche Verbindung* zur Förderung des allgemeinen Nutzens, der in der Sicherung von Frieden und Ordnung sowie in der Ermöglichung des vollmenschlichen Seins für alle Glieder der Gesellschaft in verhältnismäßiger Anteilnahme an der ihr verfügbaren Güterfülle besteht;
- die *Kenntnis und Verehrung Gottes* und die endgültige Erfüllung der Bestimmung des Menschen durch Vereinigung mit ihm.

Der natureigene Zweck der menschlichen Gemeinschaft (Familie, Gemeinde, Berufsgemeinschaft, Staat, Volksgemeinschaft) ist, wie Messner es deutlich festgehalten hat, das Gemeinwohl. Das Gemeinwohl definiert er, wie bereits gesagt, als die „allseitige Verwirklichung der Gerechtigkeit“¹⁵⁹. Der Staat ist dabei nach Messner die „vollkommene Gesellschaft“ (*societas perfecta*), die in den existentiellen Zwecken des Menschen ihren Grund hat. Der Begriff der vollkommenen Gesellschaft drückt einen Wesenszug des Staates aus:

„Es ist und wird immer die Funktion des Staates sein, durch Begründung, Förderung und Regelung der allseitigen gesellschaftlichen Kooperation die Voraussetzungen für die Vollentfaltung der Menschennatur zu schaffen.“¹⁶⁰

Für die traditionelle Naturrechtslehre bildet der aristotelische Begriff der Autarkie (oder Selbstgenügsamkeit) das Hauptmerkmal der vollkommenen Gesellschaft. Die Autarkie betont die wirtschaftliche Seite des Staates, die nicht zuletzt als notwendige Voraussetzung für die Selbstverteidigung eines Staates zu erachten ist. Messner weist darauf hin, dass das Ideal der *societas perfecta* sich aber darin nicht erschöpft. Die in seinem Zweck wurzelnde Verantwortung des Staates ist die Schaffung der Voraussetzungen für ein gutes Leben seiner Bürger. Ein anderes Wort für dieses gute Leben ist das Gemeinwohl (oder auch das „allgemeine Wohl“).

Ein Staatsapparat soll daher nicht sich selbst Zweck sein, sondern stets im Dienst des Menschen stehen: „Der Staat ist die mit höchster Herrschaftsgewalt ausgestattete Gemeinschaft eines auf bestimmtem Gebiete sesshaften Volkes zur allseitigen Begründung seines Gemeinwohles.“¹⁶¹ Der Staat ist daher mit Ordnungsgewalt ausgestattet und übt Macht aus.

¹⁵⁹ Johannes Messner: *Das Gemeinwohl*, S. 38. Weiters: „als Erfüllung der Ansprüche der Gesellschaftsglieder und Gesellschaftsgruppen auf ihren verhältnismäßigen Anteil (ihr *suum*) an dem im Gesellschaftsprozess sich bildenden geistigen und wirtschaftlichen Wertbestand.“

¹⁶⁰ Vgl. Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 725-727, hier: 725.

¹⁶¹ Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 727. Für Messner ist das Volk als politische Ordnungseinheit der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt und nicht der Wille des Volkes. Demnach kann in der Natur des Staates keine absolute Volkssouveränität aufgefunden werden, wie sie sich Jean-Jaques Rousseau vorstellte. Messner warnt vor dem „Missbrauch verwaltungsrechtlicher Vollmachten“ und vor der „Schaffung von Unrechtsrecht im Namen des Rechtsstaates“. Im ersten Fall handelt es sich um Übergriffe der Verwaltungsbürokratie in die Rechtssphäre des

Genauso wenig wie der Staat ohne ein Minimum an Macht bestehen könnte, könnte er dies ohne ein Minimum an gesellschaftlicher Sittlichkeit seiner Bürger. Der Staat selbst ist wiederum „Teil der sittlichen Ordnung und sittlichen Werte“¹⁶².

Es gibt für jeden Staat eine übergesetzliche natürliche Grundverfassung, die durch das Rechtsgewissen promulgiert wird.¹⁶³ Das „Rechtsbewusstsein sollte im Volk gefestigt genug sein, um der geschriebenen und ungeschriebenen Verfassungsnorm gegenüber der Eigenmächtigkeit von Gruppen Geltung zu verschaffen“¹⁶⁴. Auch wenn es im Einzelfall schwierig ist, kann mit ausreichender Sacheinsicht und Gemeinsinn ein Ausmaß der Ordnung der Gerechtigkeit (und somit eine Ausbalancierung von Machtverhältnissen) im Staat erzielt werden.¹⁶⁵ Gerade deshalb bedarf es, wie Messner betonte, der „Versittlichung der Macht“.

2.3. Der politische Philosoph Leo Strauss

Der deutsch-amerikanische Philosoph jüdischer Abstammung Leo Strauss¹⁶⁶ ist einer der vieldiskutierten Philosophen des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart. Strauss hat eine Denkschule gegründet, die bis heute vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika ihre Anhänger, die sogenannten „Straussianer“¹⁶⁷, hat. Erst in den letzten Jahrzehnten wurde er in seiner alten Heimat Deutschland und überhaupt in Europa bekannt. Bei den Diskussionen über die Vordenker des amerikanischen Neokonservatismus und die Ideologen der Regierung des Präsidenten George W. Bush fiel mit zweifelhafter Berechtigung oft sein Name.¹⁶⁸

Einzelnen und im zweiten Fall um Gewichtsverteilungen zugunsten von Einzelgruppen durch deren Machtausübung auf Gesetzgebung und Verwaltung. Vgl. *Das Gemeinwohl*, S. 152-154.

¹⁶² Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 766. „Vor allem und zutiefst ist der Staat jedoch Gemeinschaft. (...) Kraft seiner Natur ist der Mensch auf die gesellschaftliche Kooperation zur Erfüllung seiner Lebens- und Kulturaufgaben angewiesen: nur durch sie wird er zum Vollmenschen und Kulturwesen.“, S. 725.

¹⁶³ Johannes Messner: *Das Gemeinwohl*, S. 154.

¹⁶⁴ Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 729.

¹⁶⁵ Vgl. hierzu etwa Herbert Pribyl: *Interessenverfolgung und Interessenausgleich am Beispiel des europäischen Integrationsprozesses*.

¹⁶⁶ Leo Strauss, geboren 1899 in Kleinheim (Hessen), gestorben 1973 in Annapolis (Maryland). Als Einführungslektüre in sein Werk seien empfohlen: Clemens Kaufmann: *Leo Strauss*; Harald Bluhm: *Die Ordnung der Ordnung*; Thomas Pangle: *Leo Strauss zur Einführung*; Daniel Tanguay: *Leo Strauss. An Intellectual Biography*.

¹⁶⁷ Die „Straussianer“ können nicht als eine homogene Gruppe aufgefasst werden. Einige befassen sich primär mit Ideengeschichte, andere mit dem jüdischen oder gar postmodernen Denker Strauss, sind religiös oder säkular. Die Straussianer kennzeichnet insbesondere die Methode der exoterisch-esoterischen Hermeneutik in Bezug auf die Lektüre bedeutender Texte. Stellvertretend für viele seien die Namen von Alan Bloom, Thomas Pangle, Cathrine Zuckert und Heinrich Meier genannt. Vgl. Kenneth Deutsch: *The Straussians*. Zweifelsohne bilden die „Straussianer“ ein einflussreiches Netzwerk auf den Universitäten, Medien und auch der Politik (der USA).

¹⁶⁸ Den Höhepunkt öffentlicher Aufmerksamkeit erreichten die Straussianer im Jahr 2003 als Präsident George W. Bush mit der Lüge der Massenvernichtungswaffen den Irak-Krieg begann. Diese Lüge ließ den Eindruck erwecken, dass die von Leo Strauss wieder in die Diskussion gebrachte „edle Lüge“ Platons auf Einfluss von Straussianer

Leo Strauss wuchs in der Weimarer Republik auf und verortete sich politisch rechts.¹⁶⁹ Er promovierte beim Kantianer Ernst Cassirer und wirkte zunächst an der Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Dort setzte er sich mit der „Jüdischen Frage“¹⁷⁰ auseinander und kam zum Schluss, dass ein Zionismus, der sich nicht auf göttliche Führung verlässt und von einem modernen Kulturverständnis geprägt sei, dem Judentum nicht gerecht werde. Daher erscheint ihm eine Rückkehr zum jüdischen Glauben die Lösung zu sein, doch fragt Strauss sich, ob es denn nicht möglich sei, sich „der Wahrheit zu assimilieren“¹⁷¹.

Mit „Assimilierung in der Wahrheit“ meint Strauss die Anähnlichung an die Wahrheit durch ein philosophisches Leben im Sinne Platons.¹⁷² Daher plädiert Strauss für das antike Naturrecht, das er mit Modernitätskritik verbindet. Seine Positionen entwickelte er durch die Interpretation der Klassiker des politischen Denkens von der Antike bis in die jüngere Gegenwart. Das moderne Denken sei laut Strauss die Ursache des Verlustes genuinen Philosophierens, verbunden mit der Konsequenz des Werteverfalles im „Westen“: „Die gegenwärtige Ablehnung des Naturrechts führt nicht nur zum Nihilismus, nein, sie ist identisch mit Nihilismus“.¹⁷³

Für Strauss gelten bestimmte Denker wie Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger als repräsentative Vertreter

zurückzuführen sei. Hierbei stellte sich jedoch zunächst die Frage, ob die amerikanischen Neokonservativen, von denen ein paar tatsächlich Schüler von Strauss waren, die politische Philosophie Strauss so verstanden wie dieser selbst. Vgl. Cathrine und Michael Zuckert: *Mr. Strauss goes Washington?*, in dieselben: *The Truth about Leo Strauss*, S. 1-24.

¹⁶⁹ „Daraus, dass das rechts-gewordene Deutschland uns [Juden] nicht toleriert, folgt schlechterdings nichts gegen die rechten Prinzipien. Im Gegenteil: nur von den rechten Prinzipien aus, von den fascistischen, autoritären, imperialen Prinzipien aus lässt sich mit Anstand, ohne den lächerlichen und jämmerlichen Appell an die *droits imprescriptibles de l'homme*, gegen das mesquine Unwesen protestieren. (...) Es gibt keinen Grund zu Kreuze zu kriechen, auch nicht zum Kreuz des Liberalismus, solange noch irgendwo in der Welt ein Funke des römischen Gedankens glimmt. Und auch dann: Lieber als jegliches Kreuz das Ghetto.“ Brief von Leo Strauss vom 19. Mai 1933 an Karl Löwith, aus: *Korrespondenz Leo Strauss/Karl Löwith*, in derselbe: *Gesammelte Schriften*, S. 625.

¹⁷⁰ Strauss beschäftigte dabei insbesondere die Frage, wie man als Jude in einer liberaler Demokratie wie der Weimarer leben kann, die zwar gleiche Rechte für alle garantierte aber gesellschaftliche Diskriminierung von Juden auch nicht zu verhindern wußte. Dies war ein konkretes Problem, mit dem Leo Strauss umzugehen hatte, was prägend für die Ausformulierung seiner Thesen war. Bezüglich seines Judentum kam er zum Schluss: „Es ist unmöglich vor seinen Ursprüngen davonzulaufen.“, vgl. *Gesammelte Schriften*, S. 5-10.

¹⁷¹ Hierzu Leo Strauss: „Die gegenwärtige Lage schien ausweglos zu sein für den Juden, der nicht orthodox sein kann und der die auf dem Boden des Atheismus allein mögliche ‚Lösung des Judenproblems‘, den vorbehaltlos politischen Zionismus, für eine zwar höchst ehrenhafte, aber auf die Dauer und im ernst nicht genügende Auskunft halten muss. Diese Lage scheint nicht bloß ausweglos zu sein, sondern sie ist es wirklich solange an den modernen Voraussetzungen festgehalten wird. Gibt es in der modernen Welt zuletzt nur die Alternative: Orthodoxie oder Atheismus, und ist andererseits das Desiderat eines aufgeklärten Judentums unabweislich, so sieht man sich zu der Frage genötigt, ob denn die Aufklärung notwendig moderne Aufklärung ist.“, *Philosophie und Gesetz*, Einleitung, S. 6.

¹⁷² Denn „Philosophie im platonischen Sinn ist eine Lösung und tatsächlich die Lösung für das menschliche Problem, das Problem der Glückseligkeit. (...) Denn nach Platon so gut wie nach Aristoteles kann das menschliche Problem in dem Ausmaß, in dem es nicht durch politische Mittel gelöst werden kann, nur von der Philosophie, von und durch die philosophische Lebensweise gelöst werden.“, Leo Strauss: ...

¹⁷³ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Einleitung, S. 5.

modernen Denkens. An ihnen entfaltet Strauss seine Modernitätskritik, die sich insbesondere gegen eine bestimmte Ausformung des Liberalismus richtet, dem es nur um das angenehme Leben mit seinen materiellen Gütern, d.h. um Sicherheit und Wohlstand, sowie freie wirtschaftliche Entwicklung geht. Dieser Liberalismus mit seinem Wohlstandshedonismus verdränge die essentielle menschliche Frage nach dem guten und politischen Leben.¹⁷⁴

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, was Strauss unter Liberalismus verstand, nicht zuletzt da er sich selbst als einen „Freund der liberalen Demokratie“¹⁷⁵ bezeichnete. Bei einem genaueren Lektüre des Werkes von Strauss wird klar, dass ein „Freund der liberalen Demokratie“ nicht dasselbe ist wie ein „liberaler Demokrat“. Eine liberale Demokratie ist für Strauss eine idealtypische Regierungsform, in der jeder Staatsbürger als Aristokrat oder Edelmann zu erachten sei.¹⁷⁶ In ihr sollte jeder Bürger als *citoyen* selbstbestimmt über sich selbst und der Staatsmann über das ihm anvertraute Gemeinwesen herrschen.

Allerdings erkannte Strauss einen eklatanten Unterschied zwischen der idealtypischen Vorstellung der liberalen Demokratie und der „real existierenden“ modernen Demokratie mit ihrem Egalitarismus. In Anlehnung an Platons Demokratiekritik stellt sich laut Strauss die moderne Demokratie als eine Form der Herrschaft der Massen dar, allerdings nicht in direkter Form, sondern durch die Beherrschung der Menschen durch eine Massenkultur. Eine solche Kultur ist einer ständigen Beeinflussung ausgeliefert und wird durch Marketingtechniken und andere Formen der Werbung und Propaganda manipuliert.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Schon in seinen jungen Jahren formulierte Strauss eine Liberalismuskritik, die sich an jene Carl Schmitts anlehnte. Hierzu Carl Schmitt: „Dieses Zeitalter hat sich selbst als das kapitalistische, mechanistische, relativistische bezeichnet, als das Zeitalter des Verkehrs, der Technik, der Organisation. In der Tat scheint ‚der Betrieb‘ ihm die Signatur zu geben, der Betrieb als das großartig funktionierende Mittel zu irgendeinem kläglichen oder sinnlosen Zweck, die universelle Vordringlichkeit des Mittels vor dem Zweck, der ‚Betrieb‘, der den Einzelnen so vernichtet, dass er seine Aufhebung nicht einmal fühlt und der sich dabei nicht auf eine Idee sondern höchstens auf ein paar Banalitäten beruft und immer nur geltend macht, dass alles sich glatt und ohne unnütze Reibung abwickeln müsse. (...) Die Menschen sind arme Teufel geworden; ‚sie wissen alles und glauben nichts‘. Sie interessieren sich für alles und begeistern sich für nichts. Sie verstehen alles, ihre Gelehrten registrieren in der Geschichte, in der Natur, in der eigenen Seele. Sie sind Menschenkenner, Psychologen und Soziologen und schreiben schließlich eine Soziologie der Soziologie. Wo irgendetwas nicht ganz glatt sich abwickelt, weiß eine scharfsinnige und flinke Analyse oder eine zweckmäßige Organisation den Missstand zu beheben. (...) Sie wollten den Himmel auf der Erde, den Himmel als Ergebnis von Handel und Industrie, der tatsächlich hier auf der Erde liegen soll, in Berlin, Paris oder New York, einen Himmel mit Badeeinrichtungen, Automobilen und Klubsesseln, dessen heiliges Buch der Fahrplan wäre. Sie wollten keinen Gott der Liebe und Gnade, sie hatten soviel Erstaunliches ‚gemacht‘, warum sollten sie nicht den Turmbau eines irdischen Himmels ‚machen‘. Die wichtigsten und letzten Dinge waren ja schon säkularisiert. Das Recht war zur Macht geworden, Treue zur Berechenbarkeit, Wahrheit zur allgemein anerkannten Richtigkeit, Schönheit zum guten Geschmack, das Christentum zu einer pazifistischen Organisation. Eine allgemeine Vertauschung und Fälschung der Werte beherrschte die Seelen. An die Stelle der Unterscheidung von gut und böse trat die sublim differenzierte Nützlichkeit und Schädlichkeit.“ Carl Schmitt: *Theodor Däubler Nordlicht*, S. 63-65.

¹⁷⁵ Leo Strauss: *Liberalism Ancient and Modern*, S. 3-9.

¹⁷⁶ „Democracy, in a word, is meant to be an aristocracy which has broadened into a universal aristocracy.“, Leo Strauss: *What is Liberal Education?*, S. 4.

¹⁷⁷ Leo Strauss: *Liberalism Ancient and Modern*, S. 7-8. Vgl. Alex de Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*.

Das „Gegengift“ zur Massenkultur ist eine klassisch-humanistische Bildung im Sinne von *Paideia* (Englisch: „liberal education“). Hierbei hatte Strauss klare Vorstellungen über die Aufgabe, Rolle und Verantwortung der Philosophie, die zu wahrem Wissen erziehen soll. Der Philosoph soll im platonischen Sinne als Teil der Elite Erzieher für das Volk sein. Diese Philosophen-Elite soll den Herrschern auch beratend zur Seite stehen und in der Öffentlichkeit ethische Prinzipien einfordern und somit zur Erneuerung der Demokratie, der gesellschaftlichen Ordnung, sowie der abendländischen Kultur selbst beitragen.

Doch damit die Philosophie ihren Dienst an der Gemeinschaft wieder erfüllen kann, muss sie in der heutigen Situation überhaupt wiederhergestellt werden. Es gilt, so Strauss, den Wahrheitsanspruch der klassischen politischen Philosophie bzw. des Naturrechts wiederzuerlangen, um dadurch auch das Politische wiederherzustellen.¹⁷⁸ Dazu ist es insbesondere erforderlich, einen Historismus, Positivismus und Relativismus, die den Nihilismus hervorbrachten, zu überwinden. Es geht um die Rehabilitierung der Natur als Maßstab für die Ausrichtung des gesellschaftlichen Lebens am *summum bonum*.

Seine Überlegungen zum Naturrecht beginnt Strauss in seinem Werk *Naturrecht und Geschichte* mit der Feststellung der Existenz eines „Konventionalismus“¹⁷⁹, einer in jeder Gesellschaft allgemein akzeptierten idealen Lebensform. Die Akzeptanz einer gängigen Lebensform kann als Maßstab jedoch problematisch sein. Es müsse einen höheren Maßstab geben, der es den Menschen ermöglicht, den Wert ihrer Ideale kritisch zu hinterfragen. Strauss kommt zum Schluss, „dass es etwas im Menschen gibt, was seiner Gesellschaft nicht gänzlich verklavt ist, und dass wir verpflichtet sind, uns nach einem Maßstab umzusehen“¹⁸⁰.

Das Naturrecht dient der stets erforderlichen Klärung gesellschaftlicher Zustände. Es ermöglicht dem Menschen, Abstand zu den Idealen seiner Gesellschaft zu gewinnen und die „Hierarchie der verschiedenen Arten echter Bedürfnisse zu erkennen“¹⁸¹. Der Rückbezug auf das Naturrecht beinhaltet einen Rekurs auf die Natur der Menschen. Diesbezüglich hat Strauss in

¹⁷⁸ Hierzu Strauss: „It is not self-forgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism which induces us to turn with passionate interest, with unqualified willingness to learn, toward the political thought of classical antiquity. We are impelled to do so by the crisis of our time, the crisis of the West.“, *The City and Man*, Vorwort, S. 4.

¹⁷⁹ „Als Grundprämisse des Konventionalismus erschien uns die Identifizierung des Guten mit dem Angenehmen. Dementsprechend ist der grundlegende Teil der klassischen Naturrechtslehre die Kritik des Hedonismus. Die Theses der klassischen Denker lautet, dass das Gute von Angenehmen wesentlich verschieden ist, dass es elementarer ist als das Angenehme.“, *Naturrecht und Geschichte*, S. 130.

¹⁸⁰ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 3.

¹⁸¹ Ebenda, S. 3.

seinen Arbeiten die Verschiedenheit und die natürliche Ungleichheit der Menschen hervor-
gehoben. Daraus folgt auch, dass bestimmte Menschen zur Herrschaft geeignet sind:

„Da also die Menschen (...) ungleich sind, so erschienen den klassischen Denkern gleiche Rechte für
alle als höchst ungerecht. Sie hielten daran fest, dass einige Menschen von Natur aus anderen überlegen
und daher gemäß dem natürlichen Recht ihre Beherrscher sind.“¹⁸²

Eine echte Philosophie hat immer das alltägliche politische Leben vor Augen und fragt
nach der guten oder besseren Ordnung des Zusammenlebens. Die politischen Auseinander-
setzungen um diese Dinge verlangen dabei stets eine moralische Unterscheidung, oder anders
gesagt: sie erfordern ein Werturteil. Dies könnte etwa eine Feststellung zwischen Mut und
Feigheit, Barmherzigkeit und Eigensinn oder Freundlichkeit und Grobheit sein.¹⁸³ Und diese
moralischen Werturteile werden laut Strauss gerade im heutigen Wissenschaftsbetrieb und
insbesondere in der Politikwissenschaft ausgeklammert.¹⁸⁴

Das Wohlergehen einer jeden Gemeinschaft ist bedingt durch moralische Unter-
scheidungen und Entscheidungen. Eine politische Gemeinschaft bedarf nach Strauss somit keiner
politischen Wissenschaft, die sich als „wertneutral“ versteht. Eine solche Wissenschaft kann den
wirklich wertneutralen Naturwissenschaften keine ethische Orientierung geben, sei es z.B. nur in
der Frage nach einem (gerechten) Krieg und dem Gebrauch der Atombombe. Im Gegensatz zu
dem dogmatischen Skeptizismus unserer Zeit war die moralische Unterscheidung den klassisch-
antiken und mittelalterlichen Denkern eine Selbstverständlichkeit.

Vor allem Max Webers Plädoyer zur Unterscheidung von Fakten und Werten (bei
Bevorzugung der „Wertfreiheit“ für die „Wissenschaft“) steht, wie Strauss brandmarkte, für die
Indifferenz gegenüber moralischen Fragen in den Wissenschaften, die zum Nihilismus geführt
hat. Durch den Ausfall der moralischen Instanzen entstand eine neue Wissenschaft, die sich nicht
einmal den Vorwurf gefallen lassen müsste, sie würde in Anspielung an Nero, „die Fidel zupfen

¹⁸² Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 139.

¹⁸³ Leo Strauss: *On Classical Political Philosophy*, in derselbe: *What is political philosophy*, S. 89.

¹⁸⁴ In diesem Sinne sagt Strauss in seinen Machiavelli-Studien: „Es ist kein Zufall, dass die heutige politische
Wissenschaft nicht begriffen hat, was Tyrannis eigentlich ist. Unsere politische Wissenschaft ist von dem Gedanken
geradezu besessen, dass Wissenschaftlichkeit Werturteile ausschließt. Ein Regime jedoch als tyrannisch zu
charakterisieren, bedeutet: ein Werturteil zu fällen. Der politische Wissenschaftler, der sich der Wertfreiheit
verschrieben hat, wird von Massenstaat, Diktatur, Totalitarismus, autoritärem Staat und so weiter sprechen. Als
Staatsbürger mag er sogar ein tyrannisches System von ganzem Herzen ablehnen. Als politischer Wissenschaftler
jedoch muß er den Begriff der Tyrannis als ‚Mythos‘ abtun.“, *Über Tyrannis*, S. 77. In diesem Sinn kann die heutige
betriebene politische Philosophie als ein Versuch betrachten werden, Wissen über die Natur der politischen Dinge
durch Meinungen über die Natur der politischen Dinge zu ersetzen. Über den Verfall der politischen Wissenschaften
siehe Strauss’ programmatische Schrift: *What is Political Philosophy?*.

während Rom brennt“: „It is excused by two facts: it does not know that it fiddles, and it does not know that Rome burns.“¹⁸⁵

Auf Grund der ausgeführten Feststellungen trifft Strauss eine grundlegende Unterscheidung zwischen politischer Theorie und politischer Philosophie. Das politische Denken, wie es von Hegel, aber auch von anderen modernen politischen Denkern ausformuliert wurde, versteht Strauss als Theorie. Hegel verstand den Staat als etwas Wirkliches und somit auch Vernünftiges. In dieser „absoluten“ Staatstheorie wird die Frage nach der idealen Verfassung ausgeklammert. Doch gerade die Frage nach der richtigen Ordnung („right order“) im Staat und seiner besten Verfassung ist die zentrale Frage der Philosophie der antiken Denker.¹⁸⁶

Leo Strauss knüpfte an die Denkkategorien von Sokrates, Platon und Aristoteles an und erhoffte sich von ihnen eine Genesung vom modernen Denken, das sich, wie Strauss des öfteren hervorhub, gerade im Historismus und Positivismus manifestieren sollte.¹⁸⁷ Dabei forderte Strauss insbesondere, dass sich Philosophie zuallererst als *politische Philosophie* verstehen müsse, da ihre Antworten immer politische Wirkung haben. Die Philosophie hat sich laut Strauss immer vor der menschlichen Realität, aber auch ferner grundsätzlich vor der religiösen Offenbarung zu rechtfertigen.

2.3.1 Das politisch-theologische Problem

Leo Strauss bezeichnete das sogenannte „politisch-theologische Problem“ als *das* Thema seiner Untersuchungen.¹⁸⁸ Dieses Problem entsteht nach Strauss aus einem von ihm zugespitzten Gegensatzpaar von Philosophie („Athen“) und Offenbarung („Jerusalem“) einerseits, sowie Philosophie und Politik andererseits.¹⁸⁹ Diesem Verständnis nach stellt die Offenbarung mit ihrem

¹⁸⁵ Leo Strauss: *An Epiloque*, in derselbe: *Liberalism Ancient and Modern*, S. 223. Eine solche Wissenschaft werde in der Konsequenz selbst zunehmend durch die Naturwissenschaften ersetzt.

¹⁸⁶ Vgl. Leo Strauss: *What is Political Philosophy?*, S. 53-54. Sie versteht sich, wie Leo Strauss auch beschreibt, als einen Versuch, gute und angepasste Schuhe zu machen, durch ein Museum von Schuhen, die Lehrlinge hergestellt hätten.

¹⁸⁷ Vgl. Kapitel 5.3.3. *Historismus und Positivismus*.

¹⁸⁸ Leo Strauss: „Das Wiedererwachen der Theologie (...) schien es notwendig zu machen, dass man untersucht, inwiefern die Kritik an der orthodoxen – jüdischen und christlichen – Theologie siegreich zu sein verdiente. Das theologisch-politische Problem ist seitdem das Thema meiner Untersuchungen geblieben.“, *Hobbes politische Wissenschaft*, S. 7.

¹⁸⁹ Strauss legte in seinem Philosophieverständnis eine Betonung auf die sokratische Skepsis (als philosophische Lebensform), die im Gegensatz zur Autorität des religiösen Gesetzes steht. Es soll in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht werden, dass im christlich-abendländischen und insbesondere katholischen Denken die Offenbarung und die Philosophie eher in einer „symbiotischen Beziehung“ zu einander stehen. Strauss hat möglicherweise aufgrund seines Judentums oder seiner Prägung durch Heidegger einen zugespitzten Gegensatz zwischen Athen und Jerusalem gesehen. Nichtsdestotrotz sah Strauss in der Wechselwirkung zwischen Offenbarung und Vernunft den Kern der Geistesgeschichte des Westens und die Ursache für dessen kulturelle Blüte. Vgl. Leo

unbedingten und autoritativen Wahrheitsanspruch eine Herausforderung für die Philosophie dar. Laut Strauss wurde diese politisch-theologische Auseinandersetzung jedoch durch die Moderne verdrängt, weshalb er zu folgendem Schluss kommt:

„A philosophy which believes that it can refute the possibility of revelation – a philosophy which does not believe that: *this* is the real meaning of *la querelle des anciens et des modernes*.“¹⁹⁰

Leo Strauss hält es für einen der Grundirrtümer der *modernen* Aufklärung, die er von der antiken Aufklärung unterscheidet, die Religion mittels eines obskuren Vernunftbegriffes „bewältigen“ oder gar „erledigen“ zu können.¹⁹¹ Eine Zeit lang sah es für einige Beobachter so aus, als sei die Philosophie aus dem Streit zwischen der Religion und der Aufklärung als Sieger hervorgegangen, wenigstens in jenen Gesellschaften, in welchen der Säkularismus Wirklichkeit geworden war. In diesen Gesellschaften hat sich nach Strauss die genuine Philosophie jedoch nicht erhalten, sondern wurde mit der Religion begraben.

Die Problematik des modernen Denkens, welche sich in der Auseinandersetzung mit Politik und Theologie zeigt, erkannte Strauss erstmals in seinen Arbeiten über den jüdisch-niederländischen Philosophen Baruch de Spinozas (1632-1677), der als der Begründer der modernen Bibelkritik gilt. Strauss empfand, dass Spinozas Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift auf einem engen und rationalistischen Verständnis von Religion beruhe und daher dem Phänomen des Offenbarungsglaubens erst gar nicht gerecht werde.¹⁹² Spinoza meinte in seinen Untersuchungen, die Grenzen von Philosophie und Naturrecht aufgezeigt zu haben.¹⁹³

Strauss: *Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections*, in derselbe: *Studies in Platonic political philosophy*, S. 147-191.

¹⁹⁰ Leo Strauss: *Reason and Revelation*, entnommen: *Das theologisch-politische Problem* (Heinrich Meier), S. 16.

¹⁹¹ Vgl. Leo Strauss: *Philosophie und Gesetz*, Einleitung, S. 9-29. „Tatsächlich beruhen fast alle Versuche der Aufklärung, die Unwirklichkeit der biblischen Wunder und Offenbarung darzutun, auf der ausdrücklichen oder stillschweigenden Voraussetzung, dass die Unmöglichkeiten von Wunder und Offenbarung überhaupt feststeht bzw. beweisbar ist.“ Strauss plädiert daher auch heute für eine kritische Nachprüfung der Argumente und Gegenargumente, die im Streit zwischen Aufklärung und Orthodoxie hervorgebracht wurden. Auf die unmögliche direkte Widerlegung der Orthodoxie verzichtend, machte sich die Aufklärung an das Werk eine neue Zivilisation zu begründen. Man glaubte, dass die modernen Naturwissenschaften das zulängige Fundament dieser Zivilisation sein könnte. „Aber man täuschte sich; man mußte feststellen, dass die ‚zweck- und wertfreie‘ Natur der modernen Naturwissenschaften dem Mensch nichts über ‚Zwecke und Werte‘ sagen kann, dass das im Sinne der modernen Naturwissenschaft verstandene ‚Sein‘ keinerlei Verweisung auf das ‚Sollen‘ in sich birgt, dass also die überlieferte Ansicht, das richtige Leben sei ein der Natur gemäßes Leben, unter der modernen Voraussetzung sinnlos wird.“, S. 24-25.

¹⁹² Spinoza meinte, dass die Heilige Schrift uns nichts über die Natur Gottes und seinem Heilsplan lehre, sondern nur Gehorsam und die Liebe zu Gott und den Mitmenschen.

¹⁹³ Vgl. Leo Strauss: *Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer*, in derselbe: *Gesammelte Schriften* (Bnd. 1): „Spinoza bestreitet vom Boden der Theorie aus die Vereinbarkeit von Theorie und Schrift; die Trennung der ‚Philosophie‘ von der ‚Theologie‘, der Theorie von der Schrift ist das Ziel, dem seine Kritik zusteuert. (...) Indem die Vernunft über die Wahrheit des in der Schrift Gelehrten entscheidet, entscheidet sie zugleich über dessen Echtheit.“, S. 389-414, hier: S. 400 und S. 414.

Strauss diagnostizierte im Anschluss an seine Spinoza-Kritik große Schwächen im Denken der modernen Aufklärung und kam zu dem Schluss, dass diese die religiöse Orthodoxie eigentlich nie wirklich widerlegt hat. Tatsächlich, so Strauss, sei die „Aufklärung“ bildlich gesprochen, einer Art „napoleonischer Strategie“ verfallen. Indem sie die Festung der Offenbarung weiträumig umwanderte, meinte sie, einen Sieg errungen zu haben und an ihr Ziel gekommen zu sein. Doch konnte diese Aufklärung die Religion tatsächlich nie ganz ignorieren bzw. aus der Welt schaffen und behielt daher jene stets im Rücken.

Mithilfe eines Vergleiches behauptete Strauss, der modernen Aufklärung sei es nicht gelungen, aus der platonischen Höhle herauszukommen, sie hat sich vielmehr in eine „zweite Höhle“ verirrt. In dieser zweiten, tiefer gelegenen Höhle befände sich der Ausgangspunkt modernen Philosophierens. Schuld an dieser Verirrung in die zweite Höhle sei ein ideengeschichtlicher Prozess, dessen Entwicklungspunkte Strauss im Denken bestimmter Philosophen festmachte. Um an das natürliche Ausgangsniveau der Philosophie in der ersten Höhle zurückkehren zu können, bedarf es einer „Historisierung des Denkens“.

2.3.2. Die drei Wellen der Modernität

Eine Historisierung des Denkens, d.h. das Studium der Philosophiegeschichte, bedeutet, die (falschen) Ausgangspunkte der philosophischen Strömungen zu erkennen, um eben zu den ursprünglichen Anfängen der Philosophie überhaupt zurückfinden zu können. Es gilt nach Strauss, schrittweise die falschen Prämissen zu erfassen, um den „vormodernen Horizont“ wieder erschließen zu können. Das moderne Denken hat sich, laut Strauss, in drei Wellen („three waves“) entfaltet. Den ersten theoretischen Wendepunkt von der vormodernen zur modernen politischen Philosophie vollzieht Niccolò Machiavelli (1469-1527).

Machiavelli ist der erste *moderne* Philosoph, der eine Revolution gegen die Prinzipien der Tradition politischer Ideen anführt und somit für den Niedergang der abendländischen Zivilisation mitverantwortlich zu machen sei. In seinem Werk *Il Principe* löst Machiavelli die Einheit von Politik und Ethik auf. Damit beginnt nach Strauss die Autonomisierung der Politik und somit ihre Loslösung von der Moral. Zu den modernen Merkmalen gehören die Begrenzung der politischen Philosophie auf die Interessen der Gesellschaft, d.h. die Konzentration auf die praktischen Probleme des Menschen, wobei größere Dimensionen ausgeblendet werden.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Strauss meinte, dass Machiavelli so wie Hobbes „die Standards niedriger gesetzt hat“ und bezeichnete Machiavelli sogar als „teacher of evil“, *Thoughts on Machiavelli*, S. 9.

Dies wird etwa deutlich, wenn der kosmozentrische Charakter der Antike und der theozentrische Charakter des Mittelalters der anthropozentrischen Moderne gegenüber gestellt wird. Die Religion wird schon bei Machiavelli „verdrängt“.¹⁹⁵ Die zentrale Fragestellung seines politischen Denkens ist jene nach der staatlichen Stabilität. Die Religion soll auf die Öffentlichkeit – etwa zur moralischen Erziehung der Bürger – keinen Einfluss nehmen. Das moderne Denken geht von einer reduzierten Anthropologie aus.¹⁹⁶ Die Unterscheidung zwischen dem Leben als solchem und dem guten Leben wird nicht mehr vorgenommen.

Neben Machiavelli wurde die ersten Welle der Modernität auch durch Thomas Hobbes (1588-1679) eingeleitet. In deren Gefolge standen John Locke und Charles de Montesquieu.¹⁹⁷ Hobbes unterschied sich durch seine These von der Staatsgründung von Machiavelli. Ein fiktiver Naturzustand mache nach Hobbes die Gründung eines Staates, des „Leviathan“, bei dem das Gewaltmonopol liegt und der das Leben des Einzelnen schützt, nötig. Auch Hobbes wertete das Religiöse ab, was zu einem Abbruch des Dialoges zwischen „Athen“ und „Jerusalem“ führte und damit zur Herausbildung eines neuen Menschenbildes.

Die zweite Welle der Modernität beginnt für Strauss bei Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), bei dem einerseits die deutsche idealistische Philosophie, andererseits die marxistische Philosophie begründet seien.¹⁹⁸ Rousseau stand an der Spitze einer Gegenbewegung zur ersten Welle der Moderne und deren ökonomischer Verfasstheit, sowie deren empirisch-positivistischem Wissenschaftsverständnis. Rousseau strebte eine Rückkehr zu einer vormodernen Gedankenwelt an, doch bewirkte er das Gegenteil, da er den Ideen von Hobbes verhaftet blieb. Er entwickelte vielmehr eine radikalere Form von Modernität.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Machiavelli meinte, dass das Christentum zu Demut und Zurückhaltung erziehe. Außerdem vermittele es den Menschen, dass es sich nicht lohne, im Diesseits etwas zu tun, wenn doch das Leben erst im Jenseits wirklich lohnend wäre. Damit untergrabe, so Machiavelli, das Christentum die Entwicklung von *virtù* (Tüchtigkeit). Vgl. Kapitel 5.4.3. *Niccolò Machiavelli*.

¹⁹⁶ Der Mensch wird so verstanden, wie er ist und nicht so, wie er seiner Natur entsprechend sein soll. Nach Sokrates geht es nicht um das Überleben oder die Sorge für den Leib, sondern um das gute Leben und um das Heil der Seele (*epimelia*). Vgl. *Apologie*, 30b.

¹⁹⁷ John Locke sollte mit seinem Liberalismus prägenden Einfluss auf die (Gründungsväter der) USA ausüben.

¹⁹⁸ Leo Strauss: *What is Political Philosophy?*, S. 50. „Rousseau returned from the world of finance, from what he was the first to call the world of the bourgeois, to the world of virtue and the city, to the world of the citizen.“ Im deutschen Idealismus wird nach Strauss die Tugend durch den Begriff der Freiheit ersetzt: „der deutsch-idealistische Freiheitsbegriff ist eine ‚Synthese‘ des vor-modernen Begriffs der *virtus* mit dem Hobbes-Lockeschen Begriff des subjektiven rechts als der moralischen Fundamental-Tatsache.“, Eric Voegelin/Leo Strauss: *Glaube und Wissen*, S. 116.

¹⁹⁹ Vgl. Robert Spaemann: *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, S. 14-15. Spaemann attestiert Rousseau, von der Welt der *polis* in den unschuldigen Egozentrismus des „natürlichen Menschen“ zu fliehen und somit aus allen sozialen Bezügen herauszufallen. Diesem Menschen tut sich eine Unendlichkeit der auf Subjektivität auf, die durch keine natürliche Teleologie begrenzt wird. Er wird als Bürger nicht beansprucht und ist daher auch „ohne Bürgertugend, ohne Verpflichtung – nicht einmal die Verpflichtung zur Konsistenz und Kohärenz des Denkens akzeptiert er“.

Die Überwindung des Naturrechts, welches Rousseau als die Etablierung von Ungleichheit unter potentiell gleichen Menschen interpretierte, sollte zur Etablierung der *volonté générale* führen. Dieser abstrakte und auch immanente Wille des Gemeinwesens soll Recht schaffen, welches jedoch nur positives Recht ist. Diese Konstruktion bricht somit ebenfalls mit dem klassischen Naturrecht. Wenn der Maßstab der Gerechtigkeit der Gesamtwillen der Gesellschaft sein soll, dann ist damit der Weg für einen Totalitarismus gebahnt, auch wenn Rousseau für den Totalitarismus der freien Gesellschaft plädierte.²⁰⁰

Die Inkonsequenzen der zweiten Welle der Modernität mit ihren radikalen Gleichheitsbestrebungen führten laut Strauss zur dritten Welle, die uns heute (noch) umgibt. Als Begründer der dritten Welle und gleichzeitig als Höhepunkt des modernen Denkens steht für Strauss Friedrich Nietzsche (1844-1900). Nietzsche stellte zwar eine Diagnose der modernen Zeit, die unübertroffen bleiben sollte. So strebt die Moderne auf einen Menschentypus zu, der sich von allen Konflikten und Leiden befreit und ein inhaltsleeres, sowie unpolitisches Leben führt.²⁰¹ Aber Nietzsches Therapie ist nach Strauss verhängnisvoll.

Strauss verstand Nietzsche so, dass dieser trotz seiner Kritik und Polemik gegen die Moderne selbst radikal modern war. Modern war Nietzsche deshalb, weil er sich in Anlehnung an Schopenhauers Pessimismus von den klassischen Philosophen abwendet. Nietzsche, der im Unterschied zu den Klassikern das politische Leben auf eine niedrige Ebene stellte, wollte das menschliche Streben nach dem höchsten Gut und Glück entsprechend dem Eros durch den Willen zur Macht ersetzen. Dadurch bahnte er den Weg für einen radikalen Subjektivismus und Historismus, die zu einem neuen Irrationalismus führten.²⁰²

Leo Strauss hat versucht, das moderne Denken und somit die Krise unserer Zeit genau zu analysieren. Die modernen Denkbewegungen lassen sich bei bestimmten Denkern festmachen. Der Ausgangspunkt ist ideengeschichtlich bei Machiavelli zu finden und sollte bei Nietzsche

²⁰⁰ Leo Strauss: *What is Political Philosophy?*, S. 51. „He favoured, indeed, the totalitarianism of a free society, but he rejected in the clearest possible language any possible totalitarianism of government. The difficulty into which Rousseau leads us lies deeper. If the ultimate criterion of justice becomes the general will, i.e. the will of a free society, cannibalism is as just as the opposite. Every institution hallowed by a folk-minded has to be regarded as sacred.”

²⁰¹ Der Preis des modernen Menschen für den Versuch, absolut unabhängig und souverän zu sein, ist die Entfremdung von seinen tiefsten Wünschen und wichtigsten Lebensfragen. Die Folge davon ist eine Massengesellschaft, in dem der Einzelne seiner Vornehmheit, Größe und Würde verlustig wird. Vgl. Leo Strauss: *What is Political Philosophy?*, S. 54-55.

²⁰² Vgl. Leo Strauss: *The Rebirth of Classical Rationalism*, in derselbe: *An Introduction to the Thoughts of Leo Strauss*, S. 24: „Nietzsche is the philosopher of relativism: the first thinker who faced the problem of relativism in its full extent and pointed to the way in which relativism can be overcome”. Doch muss eben festgestellt werden, dass Nietzsche das Problem der Moderne nicht wirklich erkannte und somit auch zu dessen Überwindung nichts beigetragen hat.

kulminieren. Strauss hat seine Analyse mit folgenden Worten auf den Punkt gebracht: „The crisis of modernity reveals itself in the fact, or consists in the fact, that modern Western man no longer knows what he wants – that he no longer believes that he can know what is good and bad, what is right and wrong.“²⁰³

2.4. Der Geschichtsphilosoph Eric Voegelin

Eric Voegelin²⁰⁴ ist einer der bedeutendsten Geschichtsphilosophen und Politikwissenschaftler des 20. Jahrhunderts. Voegelin wurde in Köln geboren und wuchs in Wien auf, wo er bei Hans Kelsen und Othmar Spann promovierte. Ab 1929 lehrte er nach akademischen Aufenthalten in Oxford, Berlin und Paris als Privatdozent für Staatslehre an der Universität Wien. Nach dem „Anschluss“ emigrierte er in die Vereinigten Staaten von Amerika, wo er an zahlreichen Universitäten wirkte. Voegelin begründete 1958 an der Universität München das Institut für Politikwissenschaft und kehrte 1969 nach seiner Emeritierung in die USA zurück.²⁰⁵

Einen prägenden Einfluss auf Voegelins Werdegang übte das reichhaltige Wiener Intellektuellenleben der 20er und 30er Jahre mit seinen zahlreichen elitären, von antimoderner Einstellung geprägten „Kreisen“ aus. Ebenfalls forderten die politischen Spannungen jener Zeit und die Errichtung des sogenannten „Ständestaates“ mit seiner Maiverfassung („Im Namen Gottes des Allmächtigen, von dem alles Recht ausgeht, erhält das österreichische Volk für seinen christlichen, deutschen Bundesstaat“)²⁰⁶ Voegelins geistige Auseinandersetzungen. In dieser Zeit wandte sich Voegelin dem Studium des Thomismus zu:

²⁰³ Leo Strauss: *The three waves of modernity*, S. 81. Die Feststellung geht mit folgender Beobachtung von Strauss einher: „The crisis of the West consists in the West’s having become uncertain of its purpose.“, *The City and Man*, Einleitung, S. 3.

²⁰⁴ Eric Voegelin, geboren 1901 in Köln, gestorben 1985 in Palo Alto (Kalifornien). Voegelin gehörte der Lutherischen Kirche an, bezeichnete sich selbst jedoch als „vornizäänischen“ Christen. Ein protestantisches Selbstverständnis soll in Voegelins kritischer Haltung gegenüber jeglicher Form eines Dogmatismus zum Ausdruck kommen.

²⁰⁵ Es gibt weltweit zahlreiche Studieneinrichtungen, die sich der Voegelin-Forschung angenommen haben. Hier wäre vor allem das Voegelin-Archiv am Geschwister-Scholl-Institut in München und das Eric Voegelin Institute for American Renaissance Studies der Louisiana State University zu nennen. Als Einführungslektüre in das Werk Voegelins sei empfohlen: Michael Henkel: *Eric Voegelin zur Einführung* oder Michael Federici: *Eric Voegelin*.

²⁰⁶ Diese Verfassung enthält im Unterschied zur heutigen vom Rechtspositivismus geprägten Verfassung Österreichs aus dem Jahre 1920 einen Gottesbezug. Zum Vergleich ist heute in Europa eine verfassungsrechtliche Heterogenität festzustellen. Dabei spannt sich der Bogen von einem reinen Laizismus (nur Frankreichs und Portugals) bis hin zu einer religiös aufgeladenen Verfassung mit expliziter Gottesanrufung, einer *advocatio dei* (in der griechischen oder irischen Verfassung). Dazwischen gibt es Staaten mit und ohne Nennung Gottes (*nominatio Dei*) in ihrer Verfassung. Das (von naturrechtlichen Denken geprägte) Bonner Grundgesetz oder die Verfassung der Ukraine enthält etwa eine Verantwortungsklausel („Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen...“). Die 1998 neu formulierte Verfassung der Schweizer Eidgenossenschaft beginnt auch mit den Worten: „Im Namen Gottes des Allmächtigen!“. Vgl. Christian Machek: *Die invocatio Dei in europäischen Verfassungen*, S. 65-85.

„Da das Konzept der autoritären Verfassung eng auf *Quadragesimo anno* sowie in älteren Papstencykliken enthaltenen sozialen Fragen bezogen war, mußte ich mich mit diesen Dingen beschäftigen.“²⁰⁷

Im Zentrum des Werkes Voegelins steht eine Theorie der Ordnung von Mensch und Gesellschaft: „Die Realität von Ordnung ist nicht meine Entdeckung. Ich spreche von Ordnung in der Realität. Mit Ordnung ist die erfahrende Struktur der Realität sowie die Einstimmung des Menschen auf eine Ordnung gemeint, die nicht von ihm selbst geschaffen ist, d.h. Kosmos.“²⁰⁸ Eine Philosophie der Realität von Ordnung hat, wie nach Voegelin Platon klar ausgedeutet hat, immer kosmische Hintergründe: Die ontologische Seinserfahrung ist eine Aktivierung des Menschen zur Wirklichkeit der Ordnung in sich selbst und im Kosmos.²⁰⁹

Das Wissen um Ordnung, die auch für Voegelin eben den Hintergrund eines rechten Verständnisses des (besonders von Aristoteles entfalteten)²¹⁰ Naturrechts bilden, wurde und wird durch die Deformationen des modernen Denkens, das in das Bewußtsein der heute in der Gesellschaft Handelnden eingedrungen sind, gestört und zerstört:

„Das bedeutendste Mittel bei der Wiederherstellung des Kontakts zur Realität ist die Hinwendung zu Denkern aus der Vergangenheit, die noch nicht die Realität verloren hatten oder sich darum bemühten, sie wiederzuerlangen.“²¹¹

Auf der Suche nach den Ordnungskonzeptionen in der Ideengeschichte konstatierte Voegelin, dass politische Ideen in „existenziellen Erfahrungen“ wurzeln und darüber hinaus immer evokativen Charakter haben, d.h. sie beschreiben nicht nur, sondern rufen immer auch politische Realität hervor. Diese Erfahrungen des Menschen bedürfen der Symbole und sind

²⁰⁷ Eric Voegelin vollständig: „Noch ein anderer umfassenderer Gegenstandsbereich (...) rückte durch ein politisches Ereignis in den Vordergrund meines Interesses. Der österreichische Widerstand gegen den Nationalsozialismus führte im Jahre 1933 zur Bürgerkriegssituation und zur Errichtung des sogenannten autoritären Staates. Da das Konzept der autoritären Verfassung eng auf *Quadragesimo anno* sowie in älteren Papstencykliken enthaltenen sozialen Fragen bezogen war, mußte ich mich mit diesen Dingen beschäftigen. Darin kam ich jedoch nicht sehr weit, da ich noch nichts von der thomistischen Philosophie wußte, die den Hintergrund der Enzyklika bildete. So entwickelte sich in den Jahren 1933 bis 1936 mein Interesse am Neothomismus.“, *Autobiographische Reflexionen*, S. 43.

²⁰⁸ Eric Voegelin: *Ordnung und Unordnung*, in derselbe: *Autobiographische Reflexionen*, S. 93.

²⁰⁹ Vgl. Eric Voegelin: *Was ist Natur?*, in derselbe: *Anamnesis*, S. 142-143.

²¹⁰ Vgl. Eric Voegelin: *Das Rechte von Natur*, in derselbe: *Anamnesis*, S. 117-134. Voegelin spricht über „das Rechte von Natur“. Diese ist eine „existenzielle Spannung, die nicht theoretisch, sondern nur durch die Praxis der Menschen, der sie erfährt, gelöst werden kann.“ Die Kraft, die zwischen der Lebenswirklichkeit und dem göttlichen Maß „vermittelt“, ist die *phronesis* (Klugheit).

²¹¹ Eric Voegelin: *Ordnung und Unordnung*, in derselbe: *Autobiographische Reflexionen*, S. 93.

immer religiös.²¹² Die religiösen Erfahrungen bilden wiederum die Fundierung einer jeden guten politischen Ordnung. Sie ist nach Voegelin die Quelle moralischer Orientierung in der Gesellschaft und überhaupt Grundlage von Wahrheit und Rationalität.

Dieses geistig-religiöse Politikverständnis hat Voegelin ausführlich in seinem Frühwerk *Die politischen Religionen* (1938) entfaltet. In diesem hat er Folgendes festgehalten:

„Das Leben der Menschen in politischer Gemeinschaft kann nicht als ein profaner Bezirk abgegrenzt werden, in dem wir es nur mit Fragen der Recht- und Machtorganisation zu tun haben. Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung, und die Erkenntnis eines politischen Zustandes ist in einem entscheidenden Punkt unvollständig, wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft und die Symbole, in denen sie Ausdruck finden, mitumfaßt, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-religiöse Kategorien übersetzt. In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen. (...) Immer ist die politische Gemeinschaft in den Zusammenhang des Welt- und Gotteserlebens der Menschen eingegliedert, sei es dass der politische Bereich in der Hierarchie des Seins eine untere Stufe der göttlichen Ordnung einnimmt, sei es, dass er selbst vergöttlicht wird. Immer ist auch die Sprache der Politik durchweht von Erregungen der Religiosität und wird dadurch zur Symbolik in dem prägnanten Sinne der Durchdringung der weltinhaltlichen mit transzendent-göttlicher Erfahrung.“²¹³

Die religiöse Erfahrung ist für Voegelin Kernpunkt seiner Untersuchungen und seiner Theorie.²¹⁴ Dies wird zunächst in seiner Kritik an neuzeitlichen Wissenschaftsmethoden und dem Positivismus deutlich. Nach diesen ist nur der Untersuchungsgegenstand angemessen, der empirisch erfassbar ist. Es wird nur als rational und somit relevant angesehen, was aus der korrekten methodischen Anwendung des wissenschaftlichen Vorgehens resultiert. Hierzu stellt Voegelin kategorisch fest: „Die Unterordnung der theoretischen Relevanz unter die Methode verkehrt prinzipiell den Sinn der Wissenschaft.“²¹⁵

Für Voegelin sind die positivistischen Wissenschaften auf reine Innerweltlichkeit beschränkt. Diese Wissenschaft habe den modernen Ideologien sowohl ihre Inhalte als auch ihre Sprache zur Verfügung gestellt: „Die Inhalte der Ideologien sind die verabsolutierten Inhalte der

²¹² Voegelins Religionsbegriff ist etwas umfassender zu verstehen: „Um die politischen Religionen angemessen zu erfassen, müssen wir daher den Begriff des Religiösen so erweitern, dass nicht nur die Erlösungsreligionen, sondern auch jene anderen Erscheinungen darunter fallen.“, Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*, S. 12.

²¹³ Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*, S. 63.

²¹⁴ Voegelin entwickelte ein Konzept der „transzendenten Repräsentation“, worunter er den Symbolismus versteht, mit dem die Integration der Gesellschaft bewerkstelligt wird. Voegelin ging davon aus, dass die Substanz der Geschichte in den Erfahrungen der Symbole besteht, durch die der Mensch das Verständnis seiner Grenzen gewinnt. Vgl. *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 43-118 und 161-170.

²¹⁵ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 24.

Wissenschaft, und ihre Sprache ist die zu Weltbildern geformte Sprache der innerweltlichen, der säkularen Wissenschaft.“²¹⁶ Nach Voegelin haben daher die positivistisch-wissenschaftlichen Untersuchungen keine relevante Bedeutung, da sie lediglich beliebige Meinungen darstellen. Und diese „Meinungen sind kein Ersatz für Theorie“²¹⁷.

Daher könne nach Voegelin das neuzeitliche Rationalitätsverständnis nicht aufrecht erhalten werden. Durch dessen Verabsolutierung befinden wir uns heute vielmehr in einem Zeitalter der Irrationalität.²¹⁸ Es müsse daher das Ziel (insbesondere der Politikwissenschaft) sein, die Wissenschaft im Sinne der platonisch-aristotelischen *episteme* (ἐπιστήμη; Wissen, Wissenschaft, wahre Erkenntnis) wiederherzustellen. Diese Episteme entspricht einem angemessenen Rationalitätsbegriff, der im Gegensatz zum Meinungspluralismus der ideologischen „Doktrinen“ und auch eines Dogmatismus steht.

Dieses Unternehmen sei jedoch „nicht das willkürliche Aufgreifen einer historisch bedingten Ansicht, sondern die theoretische *conditio sine qua non* der politischen Wissenschaft“²¹⁹. Voegelin stellte vergleichend fest, dass „wir uns heute in derselben Art von kritischer Auseinandersetzung mit der Unordnung der Zeit befinden“²²⁰ wie die griechischen Philosophen der Antike. Daher sei eben der Rückgriff auf den antiken Vernunftbegriff und somit das klassische Naturrecht nicht nur legitim, sondern notwendig. Denn „der Genius der hellenistischen Philosophen entdeckte die Vernunft als Quelle von Ordnung.“²²¹

2.4.1. Geschichte und Ordnung

In seinen zwei Hauptwerken *Die Neue Wissenschaft der Politik* und *Ordnung und Geschichte* ging es Voegelin darum, die Ordnung der Geschichte als Geschichte der Ordnung zu begreifen. Dies bedeutet, dass es nach Voegelin einer theoretischen Historisierung von Ordnungskonzeptionen bedarf, um politische Ordnung stiften zu können. Zu diesen geschichtspolitologischen Überlegungen äußert sich Voegelin folgendermaßen: „Die Existenz des

²¹⁶ Eric Voegelin: *Religion und Politik*, S. 50.

²¹⁷ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 27. Theorie ist nach Voegelin „ein Versuch, den Sinn der Existenz durch die Auslegung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen zu gewinnen. Ihr Argument ist nicht willkürlich, sondern leitet seine Gültigkeit von dem Aggregat von Erfahrungen her, auf das sie sich ständig zur empirischen Kontrolle beziehen muss.“, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 77.

²¹⁸ Nina Poulsen: *Leo Strauss und Eric Voegelin. Konturen einer Ordnungssuche*, S. 6.

²¹⁹ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 14.

²²⁰ Eric Voegelin: *Ordnung, Bewusstsein, Geschichte*, S. 130.

²²¹ Ebenda, S. 127.

Menschen in politischer Gesellschaft ist geschichtliche Existenz. Eine Theorie der Politik, wenn sie zu den Prinzipien vorstößt, muss zu einer Theorie der Geschichte werden.“²²²

In seinen Studien zur Ordnung in der Geschichte unterscheidet Voegelin drei verschiedene „Wahrheitstypen“: die kosmologische Wahrheit der orientalischen Reiche, die anthropologische Wahrheit der griechischen Klassik und die soteriologische Wahrheit des Christentums. In ihnen finden sich unterschiedliche Symbolformen und Differenzierungen der Transzendenzfähigkeit. Diese drei „Wahrheitstypen“ traten in zeitlicher Abfolge auf und sind danach vermischt in der Geschichte erfahrbar. Die Kombination der drei Ordnungskonzeptionen, die im christlichen Abendland auftrat, ergibt das höchste Ordnungsideal.²²³

Voegelin hat in seinen Betrachtungen zunächst die „kosmologischen Grunderfahrungen“ (bzw. „Primärerfahrungen“) herausgearbeitet. Im alten Babylon, Ägypten und auch Israel, sowie im antiken Griechenland, im christlichen Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert hinein wurde die Menschenwelt selbstverständlich vom Kosmos her gedacht: „Die Gesellschaft war ein sinnerfülltes *Kosmion*, von innen her erhellt.“²²⁴ Wie wir später noch genauer sehen werden, wird nach Voegelins Analysen das kosmologische Denken im Laufe der Geschichte durch das gnostische bzw. moderne Denken aufgebrochen.

Laut Voegelin hätten sowohl Platon als auch Aristoteles die Einsicht gehabt, dass es mehrere Seinsbereiche, von einem anorganischen bis hin zu einem geistig-göttlichen gibt, an denen der Mensch partizipiere. Und da genau in dieser Erkenntnis ein höherer Maßstab für Vernunft liege, schlussfolgert Voegelin: „Unter Rationalität ist daher die Anerkennung der ganzen Seinsverfassung zu verstehen.“²²⁵ Die Ordnung der menschlichen Existenz resultiert, wie oben schon angesprochen, nach Voegelin aus der transzendenten Erfahrung. Dies entdeckt zu haben, war vornehmlich die Leistung Platons.

²²² Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 17. Die Geschichte wird bei Voegelin zu einem besonderen Existenz- und Interpretationsmodus menschlichen Seins.

²²³ Eric Voegelin: „In Platon, und deutlicher noch in Aristoteles, scheint mir das Maximum der Seelenerschließung erreicht, in der die maximal konzentrierte Seele zum Verständnis des transzendenten Seins kommt und sich zu ihm hin ‚erotisch‘ orientiert, ohne jedoch Antwort zu finden. Im Christentum scheint mir das erreichte griechische Seelenverständnis absorbiert zu sein, bereichert durch die Wiederherstellung der nun Offenbarung genannten wechselseitigen Beziehung zum göttlichen Sein.“, *Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“*, (Peter Opitz, Hrsg.), S. 37.

²²⁴ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 67. Hier nimmt Voegelin Anleihe an Platons Aussage von der *polis* als großgeschriebener Mensch (*Politeia*, 368c-d). Voegelin weiters: „Eine existente politische Gesellschaft muss ein geordnetes Kosmion sein, aber nicht auf Kosten des Menschen; sie soll nicht nur ein Mikrokosmos sein, sondern auch ein Makrokosmos“, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 75.

²²⁵ Ebenda, S. 13. Der Mensch müsse sich, so Voegelin, um rational zu handeln, stets (auch) auf den höheren Seinsbereich der göttlichen Ratio ausrichten.

Platon entdeckte gemäß Voegelin die Offenheit der menschlichen Seele zur Transzendenz. Und diese Einsichten wurden

„zur Quelle einer neuen Autorität, denn durch das Öffnen der Seele findet sich der Philosoph in einer neuen Beziehung zu Gott. Nicht nur entdeckt er seine eigene Psyche als das Instrument der Erfahrung von Transzendenz, sondern zugleich auch die Gottheit in ihrer radikalen nichtmenschlichen Transzendenz. Die Differenzierung der Psyche ist daher nicht zu trennen von einer neuen Wahrheit über Gott. Die wahre Ordnung der Seele kann zum Maßstab für menschliche Typen wie auch Typen der Gesellschaftsordnung werden, weil sie die Wahrheit über menschliche Existenz an der Grenze der Transzendenz repräsentieren. Der Sinn des anthropologischen Prinzips muss daher qualifiziert werden durch die Einsicht, dass nicht eine willkürliche Idee vom Menschen als einem welt-immanenten Wesen zum Instrument gesellschaftlicher Kritik wird, sondern die Idee des Menschen, der seine wahre Natur entdeckt durch die Entdeckung seiner wahren Beziehung zu Gott. Das neue Maß, das für die Gesellschaftskritik gefunden wird, ist nicht der Mensch schlechthin, sondern der Mensch, sofern er durch die Differenzierung seiner Psyche zum Repräsentanten göttlicher Wahrheit geworden ist. Um der theoretischen Interpretation der Gesellschaft zu dienen, muss daher das anthropologische Prinzip durch ein zweites Prinzip ergänzt werden. Platon handelte gemäß dieser Einsicht, als er seine Formel ‚Gott ist das Maß‘ im Gegensatz zur protagoräischen ‚der Mensch ist das Maß‘ schuf.“²²⁶

Es kann festgehalten werden, dass Platon und Aristoteles die Einsicht hatten, dass die innerhalb der Welt unterscheidbaren Seinsstufen überhöht werden von einer jenseitigen Quelle des Seins und seiner Ordnung. Und diese Einsicht hatte ihre Wurzel in den realen Bewegungen der menschlichen Geistseele auf das göttliche Sein hin:

„In den Erlebnissen der Liebe zum welt-jenseitigen Ursprung des Seins, in der *philia* zum *sophos*, im *eros* zu *agathon* und *kalon*, wurde der Mensch zum Philosophen. Aus diesen Erlebnissen erwuchs das Bild von der Ordnung des Seins.“²²⁷

Das geistesgeschichtliche Verstehen, das eine Verwirklichung der Ordnung der Gesellschaft ermöglichen soll, ist daher im Sinne Platons nur durch eine Ordnung der menschlichen Seele möglich. Aus diesem Grund wandte sich Voegelin auch gezielt der anthropologischen Philosophie zu, um eine „Ordnung des Bewusstseins“ auszuformulieren und weiterzuentwickeln. Die Probleme der menschlichen Ordnung, sowohl in der Gesellschaft als auch vor einem geschichtlichen Hintergrund, entspringen nach Voegelin einem Mangel an Ordnung bzw. an Harmonie der Seele (*psyche*).

²²⁶ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 81. Vgl. Platon: *Nomoi*, 716c.

²²⁷ Eric Voegelin: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, in: *Der Gottesmord*, S. 60-73, hier: S. 66.

Die transzendente Erfahrung ist der meditative Ursprung des philosophischen Ordnungswissens und resultiert aus dem, was Eric Voegelin die „existentielle Spannung“ nennt. Diese besteht darin, die Probleme von Unwahrheit und Unordnung in der Welt wahrzunehmen, um sich daran anschließend zu einem Suchen und Finden der Ordnung zu begeben. Diese Wahrheit „muss gewonnen und in einem unaufhörlichen Kampf gegen den Abfall von ihr verteidigt werden; und die Bewegung zur Wahrheit beginnt mit dem Gewährwerden des Menschen, dass er sich in existenzieller Unwahrheit befindet“²²⁸.

Dieses Gewährwerden führt zu einem Zustand der inneren Unruhe. Diese Unruhe bricht die Frage nach dem letzten Grund menschlicher Existenz auf, also die nach dem Sinn der eigenen Existenz und dem Sinn des Seins. Für Voegelin hängt die Erfahrung der eigenen Existenz mit der Entdeckung der „Natur als die des Fragens nach dem Woher und Wohin“²²⁹ konstitutiv zusammen. Dem Suchen sei durch das Streben nach Gott (*oregontai*) eine Richtung gegeben. Zwar sei der Mensch zunächst weiterhin in Unwissenheit, jedoch erfahre er die Gerichtetheit seiner Bewegung, denn er befinde sich in Bewegung zum sich offenbarenden Gott.²³⁰

Vor allem den Zustand der „existentiellen Spannung“ deutet Voegelin in seinen Untersuchungen aus. Ein Mensch, der in der Spannung des „Zwischen“ (altgriechisch: *metaxy*) lebt, erfährt sich aufgrund seiner Transzendenzerfahrung als Teilhaber an der immanenten und auch transzendenten Welt. Als Modell für einen Menschen, der in der dargestellten Spannung lebt, verwendet Voegelin das Sprachsymbol des reifen Menschen, des *spoudaios* von Aristoteles. Der *spoudaios* sei „der Mann, der die Möglichkeiten der menschlichen Natur im höchsten Grade aktualisiert hat“²³¹, also jemand, dessen Seele sich in Ordnung befindet.

Die rechte Ordnung der menschlichen Seele und der Gesellschaft ist für Voegelin Ausdruck der „noetischen“ Vernunft. Das Adjektiv „noetisch“ ist abgeleitet vom altgriechischen Begriff *nous* (Vernunft). Diese Vernunft ist für Voegelin von einer pragmatischen des äußeren

²²⁸ Eric Voegelin entnommen: *Die Bewusstseinsphilosophie, Eric Voegelins politische Anthropologie* (Regina Braach), S. 451.

²²⁹ Eric Voegelin: *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte*, S. 132. Die fragende Unruhe betreffe potenziell alle Menschen.

²³⁰ Folgt der Mensch der *kinetischen* Anziehung, wird er zunächst von Verwunderung befallen (*thaumazein*). Ihm geht hier der eigentliche Grund des Wissenwollens auf, nämlich das unzureichende Wissen um das ihn anziehende Göttliche.

²³¹ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 78. Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1113a.

Tätigseins zu unterscheiden, die technologisch und auf Zweckrationalität gerichtet ist.²³² Die noetische Vernunft ist die Quelle abendländischer Ordnung:

„Die Ordnung der westlichen Welt geht bis ins Altertum zurück. Bei Gelegenheit des großen Gesetzgebungswerkes des Justinian wurden ihre Quellen ausdrücklich festgelegt als die Macht, die Vernunft und die Offenbarung. (...) Durch das Mittelalter sind die drei Quellen lebendig als *imperium*, *studium* und *sacerdotium*. In der historisierenden Betrachtung des 19. Jahrhunderts konnte Ernest Renan sagen, die Grundlagen der westlichen Kultur seien die hellenistische Philosophie, die jüdisch-christliche Religion und die römische Rechts- und Amtsordnung. Macht, Vernunft und Offenbarung sind bis heute die primären Ordnungsquellen der westlichen Welt geblieben.“²³³

2.4.2. Die Immanentisierung des Eschaton

Die Ordnung der westlich-abendländischen Zivilisation wurde (auch) im Verständnis von Voegelin im Laufe der Zeit von zerstörerischen Kräften angegriffen. Diese Kräfte wurden von Voegelin unter anderem als „Anti-Komplexe“ benannt, „weil sie sich gegen die eine oder andere Ordnungsquelle richten“²³⁴. Voegelin unterschied vier Anti-Komplexe, die auf verschiedene Weise miteinander verwoben sind, nämlich den antiphilosophischen, antikirchlichen, antichristlichen und antiweltlichen. Diese Zerstörungskräfte konnten sich im vollen Ausmaß erst seit dem 18. Jahrhundert entfalten.²³⁵

Der antiphilosophische Komplex richtet sich gegen die klassische Philosophie überhaupt und wird mit den Reformationsbewegungen wirksam: „Denn der anti-aristotelische Affekt der Reformatoren, der sich gegen das intellektuelle Rüstzeug der katholischen Theologie richtete, war im Prinzip antiphilosophisch.“²³⁶ Die antikirchlichen und antichristlichen Komplexe, die ihre

²³² Eric Voegelin: *Demokratie und Industriegesellschaft*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (Helmut Kuhn/Franz Wiedmann, Hrsg.), S. 61. Eng verwandt mit der noetischen Vernunft ist der Begriff der Kontemplation zu sehen.

²³³ Eric Voegelin: *Demokratie und Industriegesellschaft*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (Helmut Kuhn / Franz Wiedmann, Hrsg.), S. 107-111. Die genannten ordnungsprägenden Faktoren liegen zwar in ihrer je spezifischen Ausprägung in allen westlichen Gesellschaften zugrunde, jedoch hat sich laut Voegelin in England und den USA die „in den Institutionen angelegte Ordnungssubstanz“ der noetischen Vernunft „sehr viel besser gehalten“. Die vernünftige Ordnung der angelsächsischen Länder entspringt einer Kultur des *common sense*. Diese zeichnet sich insbesondere in den USA dadurch aus, dass eine größere Offenheit für die Transzendenz vorhanden ist.

²³⁴ Ebenda, S. 108.

²³⁵ Vgl. Regina Braach: „Statt der Balance der Ordnungsquellen Vernunft, Offenbarung und Macht, durch die eine politische Ordnungskonzeption geistiger Art gekennzeichnet sein müsste, findet er vier ‚Störungsquellen‘ (...), deren Zerstörungskraft sich seit der Neuzeit, mit voller Wirksamkeit seit dem 18. Jahrhundert gegen die eine oder andere Ordnungsquelle richtet.“, *Eric Voegelins politische Anthropologie*, S. 387.

²³⁶ Eric Voegelin: *Demokratie und Industriegesellschaft*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (Helmut Kuhn / Franz Wiedmann, Hrsg.), S. 108. Voegelin weiters: „Mit der aristotelischen Philosophie wurde der Vernunftgebrauch im Durchdenken der Ordnung von Mensch, Gesellschaft und Welt über Bord geworfen, ein Schlag, von dem sich das Philosophieren bis heute nicht erholt hat, zumal seit dem 18. Jahrhundert der anti-philosophische

Wurzeln in den europäischen Religionskriegen haben, führten zu einer Schwächung der Kirche, die ein Vakuum im geistigen Bereich entstehen ließ. In der Folge entstand der antiweltliche Komplex, der antipolitisch ist. Dieser brachte

„die Verantwortungslosigkeit gegenüber der Pflicht, das Leben in der Welt zu gestalten – eine Verantwortungslosigkeit, die man nicht im rosigen Licht veredelter Innerlichkeit und schönem Seelentum sehen sollte, sondern in dem grelleren der Denkfaulheit und der Scheu vor der Arbeit“²³⁷.

Diese vier Anti-Komplexe sind ein Begriff der geistesgeschichtlichen Analysen Voegelins, die in eine umfassende Modernitätskritik einhergehen. Das fundamentale Kennzeichen der Moderne sieht Voegelin in der Abwendung von der Transzendenz, die zur Auflösung der geistigen Substanz der christlichen Zivilisation geführt hat. In der Folge habe sich ein ganzes Bündel von gnostizistischen, apokalyptischen, neuplatonischen, hermetischen und magischen Elementen gebildet, die eine Summe an Maßnahmen ergeben, mit deren Hilfe der Mensch den Glaubens- und Sinnverlust der modernen Welt zu kompensieren versucht.²³⁸

Die Moderne habe nicht nur zu einer Säkularisierung des Geistes geführt, die eine Existenzkrise der westlich-abendländischen Welt auslöste. Sie habe insbesondere zum Versuch geführt, die jenseitige Erfüllung ins Diesseits zu verlegen, also das christliche Eschaton zur zeitlich-historischen, d.h. diesseitigen Erwartung zu machen. Die Immanentisierung des Eschaton habe im Aufstieg einer neuen innerweltlichen Religiosität resultiert. Voegelin hat diese innerweltliche Religiosität, d.h. den Glauben an Ideologien und „sterbliche Götter“ (Thomas Hobbes) jeglicher Provenienz und Prägung scharf kritisiert.²³⁹

Voegelin deutete die Moderne zunächst als eine Verfallsgeschichte unter gnostischen Vorzeichen. Kennzeichnend für die Gnosis ist der Versuch, die Selbsterlösung des Menschen

Komplex sich in den Ideologien vom Typus des Progressivismus, des Positivismus und Marxismus fest institutionalisiert hat und sozial-dominant geworden ist“.

²³⁷ Eric Voegelin: *Demokratie und Industriegesellschaft*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (Helmut Kuhn / Franz Wiedmann, Hrsg.), S. 108. Diese Haltung korrespondiert mit einer spezifischen Art der Machtfeindlichkeit, die (im Deutschland des 18. Jahrhunderts) zum bürgerlichen Credo „Die Macht ist böse“ werden konnte.

²³⁸ Harald Bergbauer: *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, S. 286. Im Neuplatonismus, des Einfluss auf die christlichen Kirchenväter stark war, kam es zu einem Verlust der genuin platonischen politischen Philosophie.

²³⁹ Eric Voegelin: *Demokratie und Industriegesellschaft*, in: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (Helmut Kuhn / Franz Wiedmann, Hrsg.), S. 108. Neben den schon erwähnten Ideologien sei auch Voegelins Kritik am sozialdominanten Behaviorismus, Historismus, Humanismus, Liberalismus, Szientismus, sowie insbesondere auch am Marxismus (Klasse, sowie dem „Verbot der Fragestellung“) und Nationalsozialismus (Rasse) erwähnt. Letzteren deutete Voegelin als religiöse Bewegung: „Es ist grauenhaft, immer wieder zu hören, dass der Nationalsozialismus ein Rückfall in die Barbarei, in das dunkle Mittelalter, in Zeiten vor dem neueren Fortschritt zur Humanität sei, ohne dass die Sprecher ahnen, dass die Säkularisierung des Lebens, welche die Humanitätsidee mit sich führte, eben der Boden ist, auf dem antichristliche religiöse Bewegungen wie der Nationalsozialismus erst aufwachsen konnten.“ Die Frage drängt sich auf, ob Voegelin heute bestimmte (zivil)religiösen Erscheinungen ausgemacht und gebrandmarkt hätte.

herbeizuführen, was jedoch ein unerhörter Ausdruck menschlicher Hybris ist.²⁴⁰ Diese Hybris wurde im Prozess der Säkularisierung zunehmend sozialwirksam und schließlich zur dominanten Kraft, deren Signum eine Wiedervergöttlichung der Welt war. Wir werden im vierten Kapitel genauer betrachtet, was die Gnosis (bzw. der Gnostizismus) ist, um aufzuzeigen, wie sie als Vorstufe des modernen Denkens verstanden werden kann.

So wie Strauss machte Voegelin die Entwicklung zur Moderne an bestimmten für ihn repräsentativen Denkern fest. Am Anfang dieses Prozesses stehen Johannes Scotus Eriugena (9. Jahrhundert) und Joachim Fiore (1130/35-1202).²⁴¹ Auch Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes, sowie Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Karl Popper stellen Denker dar, die am „Übergang von der christlichen zur innerweltlichen revolutionären Eschatologie“²⁴² stehen. Sie haben daran mitgewirkt, „dass die *ratio humana* aufgehört hat, orientierende Teilhabe an der *ratio divina* zu sein“²⁴³.

An dieser Stelle sei die von Voegelin kritisierte Vorstellung der Trennung der spirituellen Ordnung von der öffentlichen Ordnung des Gemeinwesens erwähnt, wie sie Thomas Morus in seinem Werk *Utopia* beschrieben hat.²⁴⁴ Diese Vorstellung sollte in späteren Jahrhunderten ein entscheidender Faktor im „säkular-westlichen“ Denken werden. Voegelin brandmarkte die ordnungsschädigende „Trennung von *ratio* und *religio*, von Kirche und Staat, von der Sphäre des Natürlichen und des Übernatürlichen, die Reduktion der weltlichen Ordnung auf ein weltliches Gemeinwesen und die damit verbundene Privatisierung der Religion“²⁴⁵.

²⁴⁰ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 119-195: Voegelin erklärt, dass der Gnostizismus zu einer westlichen Ziviltheologie geworden ist: „Das Experimentieren mit einer Ziviltheologie war jedoch von Gefahren umwittert, die aus dem hybriden Charakter des Gnostizismus als eines Derivates des Christentums erwachsen.“, S. 172.

²⁴¹ Joachim von Fiore schuf ein „Aggregat von Symbolen, die bis zum heutigen Tag die Selbstinterpretation der modernen Gesellschaft beherrschen“. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 164. Vgl. Kapitel 5.4.1. *Joachim von Fiore*.

²⁴² Eric Voegelin: *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 107. Diese Denker wurden von Voegelin auch „Transzendenzverächter“ genannt. Im fünften Kapitel wird die Theorie von Machiavelli, Hobbes und Popper und Voegelins Kritik an ihr einer genaueren Analyse unterworfen.

²⁴³ Dies führte zu einem Niedergang des Geistes, so Voegelin: „Wenn man jedoch in der Praxis den Menschen erfolgreich das Christentum austreibt, dann werden sie nicht rationale Liberale, sondern Ideologen.“, *Der Liberalismus und seine Geschichte*, in: *Christentum und Liberalismus* (Karl Forster, Hrsg.), S. 37.

²⁴⁴ Thomas Morus (Englisch: Thomas Moore, 1478-1535) war Märtyrer, wurde 1936 von der Katholischen Kirche heilig gesprochen und 1990 zum Schutzpatron der Regierenden und Politiker ernannt.

²⁴⁵ Eric Voegelin: *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 107.

3. Die Grundgedanken antiker Philosophie

Wir fragten in der Einleitung nach dem Gegenstand und dem Inhalt der politischen Philosophie und stellten fest, dass es verschiedene Auffassungen derselben gibt. Sokrates kann als der Begründer der politischen Philosophie und somit als Urheber der gesamten Tradition der Naturrechtslehren bezeichnet werden.²⁴⁶ Er hat die Dinge der Welt nicht als gegeben aufgefasst und als erster Untersuchungen über das menschliche Dasein angestellt. Die von Sokrates ins Leben gerufene Naturrechtslehre wurde, wie angedeutet, vor allem von Platon, Aristoteles, den Stoikern und christlichen Denkern weiterentwickelt.

Um das antike Naturrecht überhaupt verstehen zu können, bedarf es eines Verständnisses der durch Sokrates bewirkten Änderungen im Denken. Die Päpste, Leo Strauss und auch Eric Voegelin waren sich darüber im Klaren, dass es uns heute am Wissen (im Sinn von Weisheit) der antiken Philosophen mangelt: „Wir verfügen nicht über ein solches Verständnis.“²⁴⁷ Doch was sollte uns daran hindern, ein solches Verständnis (wieder) zu erlangen? Wenn nun jemand willens ist, sich auf die philosophischen Pfade sokratischer Philosophie zu begeben, gilt es, die Ausgangspunkte bzw. Voraussetzungen seines Denkens zu finden.

In diesem Kapitel sollen die Grundgedanken sokratisch-platonischen Denkens dargelegt werden. Das Wissen über dieses Denken wird helfen, mögliche Unterschiede zwischen klassischem und modernem Denken zu erhellen. Die sokratische Philosophie stellt sich zuerst die Frage: „Was ist?“ Die weiteren Forschungen kreisen dabei insbesondere um die Möglichkeit der Erkenntnis (Epistemologie) und der Bestimmung des Menschen (Anthropologie). Wenn man die Frage der Epistemologie und der Anthropologie ernsthaft stellt, befände man sich zwar noch gefesselt in Platons Höhle, aber am Ausgangspunkt der Philosophie.²⁴⁸

Die Einsicht, gefesselt in der Höhle des Unwissens zu sein, ermöglicht die Erkenntnis, dass die Schatten an den Wänden möglicherweise nur Abbilder und keine „Urbilder“ sind. Der

²⁴⁶ Die ersten Ansätze einer politischen Philosophie könnten bei Pythagoras und anderen griechischen Denkern festgestellt werden. Vgl. Platon: *Politeia*, X, 600a.

²⁴⁷ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 124.

²⁴⁸ Vgl. Platon: *Politeia*, VII, 514a-518b.

Schein ist nicht das Sein. Die uns erscheinenden sinnliche Dinge sind noch nicht das Ganze, und das Ganze ist nach dem Wort Hegels, das Wahre.²⁴⁹ Für Sokrates war es nun selbstverständlich, dass die irdischen Dinge nicht zur Gänze erfasst werden können, ohne einige Kenntnis über die göttlichen Dinge zu haben. Sokrates' Erforschungen der Dinge beruhten auf einem umfassenden Studium aller Dinge, zu denen auch diejenigen „jenseits des Seienden“ gehören.

Nicht nur, dass wir uns in Platons Höhle am Ausgangspunkt des Philosophierens überhaupt befinden, wir befinden uns bei Platon (bzw. dem sokratischen Platon) selbst. Platon stellt *den* vorläufigen Höhepunkt in der Geistes- und der europäischen Geistesgeschichte dar. Platon thematisierte die elementaren Fragen und Probleme der Philosophie und gab dem Begriff der Philosophie zukunftsweisende Bedeutung. An der Metaphysik, als deren Vater Platon gelten darf, sollten viele spätere Denker Maßnehmen.²⁵⁰ Er soll auch uns in den weiteren Ausführungen Angel- und Bezugspunkt sein.

3.1 Eine Frage der Epistemologie

Um seiner selbst willen fragt der Mensch nach dem „Seienden Wesen“²⁵¹. Dabei handelt es sich hierbei um die Fragen nach dem Warum und dem Sinn seiner Existenz. Es sind dies konkreter die Fragen um das „Wer bin ich?“, sowie auch dem „Woher komme ich?“ und „Wohin gehe ich?“²⁵² Das Stellen dieser metaphysischen Fragen und auch die Suche nach ihren Antworten gehören zur Natur des Menschen. Man kann den Menschen daher als das Wesen definieren, das nach der Wahrheit sucht.²⁵³ Dies wurde durch die Weisheit der Religionen sowie auch in der antiken Anthropologie erkannt und anerkannt.

²⁴⁹ G. W. F. Hegel vollständig: „Das Wahre ist das Ganze. Es schließt den Ernst, den Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen ein. Das Wahre ist die Einheit, insofern diese Einheit Prozeß ist, d.h. insofern sich die Einheit in Verschiedenheit und Unterschied bis zum Widerspruch entfaltet hat.“, *Phänomenologie des Geistes*, S. 24.

²⁵⁰ Strauss und Voegelin schätzten das griechische und platonische Denken insbesondere, „weil es in ihr keine künstliche Beschränkung gibt, weil sie eine vorwissenschaftliche Lebenswelt darstellt, in der die Erfahrung des Menschseins unverkürzt und unverfälscht vorhanden ist.“ Nina Paulsen: *Leo Strauss und Eric Voegelin: Konturen einer Ordnungssuche*, S. 4.

²⁵¹ Vgl. Platon: *Politeia*, VI, 485a.

²⁵² Diese fundamentale Frage hält etwa der *Katechismus der Katholischen Kirche* fest. Hierzu Papst Johannes Paul II.: „Wer bin ich? Woher komme ich und wohin gehe ich? Warum gibt es das Böse? Was wird nach diesem Leben sein?“, *Fides et ratio*, 1. Auch der jüdische Talmud besagt: „Achte auf drei Dinge, dann wirst du nicht zu einer Übertretung kommen: Wissen, woher du gekommen bist, wohin du gehst und vor wem du zukünftig Rechenschaft zu geben hast.“ *Der Babylonische Talmud*, S. 372.

²⁵³ Johannes Paul II.: *Fides et ratio*, Nr. 28. In diesem Sinne stellte etwa Cicero prägnant fest: „Und vor allem ist dem Menschen die Suche und das Aufspüren der Wahrheit eigentümlich“, Cicero: *De officiis*, 1,13.

Nun kann der Mensch sein ganzes Leben lang die Wahrheit suchen wollen, anstatt sie finden zu wollen. Er kann in einer falsch verstandenen Demut, die Möglichkeit der Wahrheitsfindung suspendieren, wie es etwa Ephraim Lessing (1792-1781) zum Ausdruck gebracht hat:

„Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Vater gib. Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich alleine!“²⁵⁴

„Ist es denkbar, dass eine so tief in der menschlichen Natur verwurzelte Suche völlig nutzlos und vergeblich sein könnte?“²⁵⁵, fragt daher Papst Johannes Paul II. in *Fides et ratio*. Diese rhetorische Frage ist eine klare Zurückweisung eines Skeptizismus und Relativismus. Ein Skeptiker oder Relativist gerät mit seinem Leugnen objektiver Wahrheit sehr bald mit sich selbst in Widerspruch. Die Behauptung einer solchen Leugnung hebt sich selbst auf, denn sie setzt notwendig voraus, dass diese Verneinung der Wahrheit wahr sei, sonst müsste seine Aussage sinnlos sein.²⁵⁶

Der Mensch ist grundsätzlich fähig, die Wahrheit zu erkennen und ihrer teilhaftig zu werden. Diese Feststellung ist Gemeingut „jener wahren und vornehmsten Philosophie, die von Sokrates ausging und bei den Peripatetikern weiterdauerte und ebenso mit einer anderen Terminologie bei den Stoikern.“²⁵⁷. Es ist dies die klassische philosophische Tradition der Metaphysik. Sie hat über die Jahrhunderte hinweg ihre Repräsentanten gehabt und wird auch heute noch vertreten. Eben diese auch (erstmalig von G. W. Leibniz) sogenannte *philosophia perennis* der „Alten“ nennt Aristoteles die „Wissenschaft der Wahrheit“²⁵⁸.

²⁵⁴ Ephraim Lessing: *Kleine Schriften*, Eine Duplik, I, Werke, S. 1778. Die Aussage offenbart den hochmütigen Entschluss im Irrtum verharren zu wollen. Vgl. Josef Seifert: *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, S. 117. Ähnlich verhält es sich mit Lessings berühmter Ringparabel in Bezug auf die Religion. Diese Parabel ist kein Ausdruck von echter Toleranz, sondern von religiöser Indifferenz, weil sie die Wahrheitsfrage von vornherein suspendiert. Damit wird der jeweilige Geltungsanspruch der verschiedenen Religionen erst gar nicht ernst genommen.

²⁵⁵ Johannes Paul II: *Fides et ratio*, Nr. 65.

²⁵⁶ Wenn die Aussage „Es gibt keine Wahrheit“ als falsch erachtet würde, dann käme dies einer Anerkennung der Existenz von Wahrheit gleich. Sollte diese Aussage jedoch als wahr erachtet werden, wäre dies auch eine Anerkennung von Wahrheit. Vgl. Platon in der Auseinandersetzung mit dem Sophisten Gorgias. Gorgias sagte: „Nichts ist. Wenn aber etwas wäre, wäre es doch für den Menschen nicht erkennbar. Und wäre es erkennbar, dann wäre es jedenfalls nicht mittelbar.“ (*Fragmente*, 3) Platon entgegnete: „Sind diese Sätze wenigstens wahr? Wenn nein, warum spricht dann Gorgias überhaupt?“ (*Theaitos*, 170a-171d)

²⁵⁷ Cicero: *Tusculum*, 4,6. Die Peripatetiker sind Anhänger der Philosophenschule des Aristoteles.

²⁵⁸ Aristoteles: *Metaphysik*, II. Buch, 993b.

Heute ist oft vornehmlich in unserem „westlichen“ Kulturkreis die Rede von Pluralität und einer damit einhergehenden Forderung nach Toleranz. Diese ist jedoch tatsächlich meist nichts anderes als ein Relativismus und somit eine Kapitulation vor der Wahrheit.²⁵⁹ Johannes Paul II. stellte in der schon erwähnten Enzyklika daher fest:

„In jüngster Zeit haben dann verschiedene Lehren Bedeutung erlangt, die sogar jene Wahrheiten zu entwerten trachten, die erreicht zu haben für den Menschen eine Gewissheit war. Die legitime Pluralität von Denkpositionen ist einem indifferenten Pluralismus gewichen, der auf der Annahme fußt, alle Denkpositionen seien gleichwertig. Das ist eines der verbreitetsten Symptome für das Misstrauen gegenüber der Wahrheit, das man in der heutigen Welt feststellen kann. Auch manche aus dem Orient stammende Lebensanschauungen entgehen nicht diesem Vorbehalt. In ihnen wird nämlich der Wahrheit ihr Exklusivcharakter abgesprochen. Dabei geht man von der Annahme aus, dass die Wahrheit in verschiedenen, ja sogar einander widersprechenden Lehren gleichermaßen in Erscheinung trete. In diesem Horizont ist alles auf Meinung reduziert.“²⁶⁰

3.1.1. Von der sterblichen Scheinmeinung

„Du musst jedoch das wählen, was ein anständiger und mutiger Mann wählen würde, zumal wenn er behauptet, dass er sich in seinem ganzen Leben um feste Grundsätze bemüht“²⁶¹, hielt schon Kriton seinem Lehrer und Freund Sokrates vor. Kriton versuchte dabei den zum Tode verurteilten Sokrates zur Flucht aus Athen zu überreden. Dieser entgegnete zunächst:

„Haben wir mit Recht immer wieder gesagt oder nicht, dass man bestimmte Meinungen beachten solle, andere hingegen nicht? Glaubst du, es sei richtig zu sagen, dass man nicht alle Meinungen der

²⁵⁹ Treffend stellt Papst Johannes Paul II. fest, dass es vielfältige Schwierigkeiten auf der Suche nach der Wahrheit gibt: „Die angeborene Begrenztheit der Vernunft und die Unbeständigkeit des Herzens trüben oft die persönliche Suche und lenken sie ab. Verschiedenartige andere Interessen können die Wahrheit unterdrücken. Es kommt vor, dass der Mensch, kaum, dass er die Wahrheit flüchtig erblickt, geradewegs vor ihr flieht, weil er sich vor ihren Ansprüchen fürchtet. Trotzdem beeinflusst die Wahrheit, auch wenn er sie meidet, immer sein Dasein.“, *Fides et ratio*, Nr. 28.

²⁶⁰ Johannes Paul II.: *Fides et ratio*, Nr. 5. Weiters: „Man hat den Eindruck einer Bewegung, die sich wie eine Welle nach oben und nach unten bewegt: Während es dem philosophischen Denken einerseits gelungen ist, in den Weg einzumünden, der es immer näher an die menschliche Existenz und ihre Ausdrucksformen heranzuführt, ist es andererseits bestrebt, existentielle, hermeneutische oder linguistische Anschauungen zu entwickeln, die auf die radikale Frage nach der Wahrheit des Menschenleben, des Seins und Gottes selbst verzichten. Als Folge davon sind beim modernen Menschen, und da nicht nur bei einigen Philosophen, Haltungen eines verbreiteten Misstrauens gegenüber den großartigen Erkenntnisfähigkeiten des Menschen zu Tage getreten. Mit falscher Bescheidenheit gibt man sich mit provisorischen Teilwahrheiten zufrieden, ohne überhaupt noch zu versuchen, radikale Fragen nach dem Sinn und letzten Grund des menschlichen, persönlichen und gesellschaftlichen Lebens zu stellen. Die Hoffnung, von der Philosophie endgültige Antworten auf diese Fragen zu erhalten, ist also geschwunden.“ Ein „Bekenntnis“ zum Pluralismus wird im Vertrag von Lissabon der E.U. über die „Ziele und Werte der Union“, die für das gesamte Handeln der EU verpflichtend sind, festgehalten, wo es im Art. 2 heißt: „Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch *Pluralismus*, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.“

²⁶¹ Platon: *Kriton*, 45d-46b. Der Dialog *Kriton* schließt inhaltlich an die *Apologie* an.

Menschen achten müsse, sondern nur bestimmte, andere hingegen nicht, und auch nicht die von jedermann, sondern nur die von einigen, die anderen jedoch nicht? Was meinst du? Sagt man das nicht mit Recht?“²⁶²

„Welche Meinung zählt?“, fragt Sokrates weiter: „Die vernünftige oder die unvernünftige?“ Kriton antwortete: „Die vernünftige Meinung.“ An dieser Stelle lässt sich eine wichtige Unterscheidung im griechischen Denken treffen, nämlich die zwischen der „sterblichen Scheinmeinung“ und der „wahren Erkenntnis“.²⁶³ Die Freunde der Meinungen (der Vielen), die Philodoxen, „irren im Vielen und Mannigfaltigen umher, und sind daher keine Philosophen“²⁶⁴. Der Philosoph dahingegen hat die Kraft zu unterscheiden und das geistige Vermögen, das unveränderliche Wesen der Dinge zu schauen bzw. zu erkennen.

Sokrates bemüht in seinem Dialog mit Kriton den Vergleich mit dem ernsthaften Sportler. Würde dieser nicht dem Lob und Tadel des Lehrers, des Arztes und nicht der Menge Gehör schenken? Dies muss er wohl, will er seinen Körper nicht ruinieren. Die Meinung des Sportlehrers ist die des „Sachverständigen“. Die Meinung des Unverständigen dagegen ist schädlich für den Sportler. Genauso verhält es sich mit der Seele des Menschen im Hinblick auf das „Gerechte und Ungerechte, beim Hässlichen und Schönen, beim Guten und Schlechten“²⁶⁵. Sollte ein Mensch in diesen Dingen nicht den Rat des Weisen einholen?

Der Sportler will seinen Körper stärken und ihn für eine bestimmte Ausübung tauglich machen. Ebenso erstrebt jeder Mensch in seinem ethischen Handeln ein Gut: „jede Seele strebt nach dem Guten und tut alles um seinetwillen“²⁶⁶. Doch muss der Mensch (sich) erst einen Begriff des Guten gebildet haben:

„Menschen, die einzelner gerechter Handlungen gewahr werden, des Begriffes des Gerechten usw. selber aber nicht, alle diese haben bloße Meinungen. Erkenntnis haben sie von diesen Dingen, denen ihr

²⁶² Ebenda, 46b-47a.

²⁶³ Schon Parminedes sprach von der „sterblichen Scheinmeinung und der Erkenntnis des unerschütterlichen Herzens“, *Fragmente*, VS B 6,4 .

²⁶⁴ Platon: *Politeia*, VI, 484b. „Über die philosophischen Naturen muss sich uns nun dies ergeben haben und feststehen: Mit ewiger Liebe hängen sie an der Wissenschaft, die sie aufklärt über jenes Sein, das ewig ist und sich nicht wandelt in Werden und Vergehen.“, 485a-b.

²⁶⁵ Platon: *Kriton*, 47c.

²⁶⁶ Platon: *Politeia*, VI, 505e. Weiters: „Sie ahnt sein Dasein, ist aber ungewiss und ohne Kraft, auch sein Wesen zu begreifen und sich dessen so zu vergewissern, wie sie sich anderer Dinge vergewissert; und doch bringt sie sich dadurch um den Wert, den diese anderen Dinge vielleicht für sie hätten. Dürfen nun über etwas so Schwieriges und Großes auch jene Edelsteine im Staate, in deren Händen alles liegen soll, im Unklaren sein?“

Meinen gilt, nicht. (...) Die anderen dagegen, die alle Begriffe an sich schauen, wie sie ewig unverändert verharren – sie haben bloße Erkenntnis, keine Meinungen.“²⁶⁷

Kriton und Sokrates stimmen in ihrem Dialog überein, dass man kein Unrecht tun darf, auch dann, wenn einem selbst Unrecht widerfährt. Ebenso muss man ein Versprechen halten. Sokrates' Versprechen ist jenes an seine Heimatstadt Athen, mit der er einen mit Taten geschriebenen Vertrag unterzeichnet hat, ihre Gesetze und Regeln zu achten und gut zu heißen: „Man muss das Vaterland hochhalten und ihm, auch wenn es uns zürnt, mehr gehorchen und zu Diensten stehen als dem Vater (...) und allerorten befolgen, was die Stadt und das Vaterland befehlen, oder sie davon überzeugen, was wirklich gerecht ist.“²⁶⁸

Demnach wäre es unrecht zu fliehen, da Sokrates den Vertrag mit Athen bräche und seine Ideale verraten würde. Eine Flucht brächte ihm die Verachtung aller guten und gerechten Menschen ein, so dass er als Philosoph nicht mehr in einer gerechten Stadt leben könnte. Allein ein Leben bei schlechten Menschen wäre dann noch möglich. Selbst dann würde er noch im Totenreich, dem *Hades*, für seine schmachvolle Tat verachtet werden. Der wahre Philosoph darf sich nicht irreführen lassen. Die Gefahr der Irreführung durch falsche Lehrer, Zustimmung der Menge oder Genusssucht ist stets gegeben.²⁶⁹

Wir haben festgestellt, dass der Philosoph nicht in der *doxa* (δόξα, Meinung) entsteht, sondern nur in einem radikalen Bruch mit ihr.²⁷⁰ Denn er will von den Meinungen zum wahrhaft unveränderlichen Sein aufsteigen. In Platons Staat soll der Philosophenkönig daher „gegen aller Menschen Meinung angehen“²⁷¹. Den Aufstieg zur eigentlichen Erkenntnis der Dinge beabsichtigte Sokrates durch die Methode der Dialektik und der Mäuetik (Hebammenkunst) zu ermöglichen. Indem er die Widersprüche der Meinungen offenlegte und somit die Menschen zwang, zu einer konsequent folgerichtigen Anschauung der Dinge zu gelangen.

²⁶⁷ Platon: *Politeia*, V, 479e.

²⁶⁸ Platon: *Kriton*, 50e-51c.

²⁶⁹ Vor der Irreführung wurde in der Geistesgeschichte auch immer gewarnt. Vgl. etwa nur die Bibel im 2. *Brief an Timotheus* 4,3: „Denn es wird eine Zeit sein, da sie die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern nach ihren eigenen Lüsten sich selbst Lehrer aufhäufen werden, weil es ihnen in den Ohren kitzelt; und sie werden die Ohren von der Wahrheit abkehren und sich zu den Fabeln hinwenden.“ Vgl. Papst Pius XII.: „Der menschliche Verstand wird in der Erkenntnis solcher Wahrheiten behindert durch die Gewalt der Sinne und der Einbildungskraft, wie auch durch die verkehrten Leidenschaften, die ihren Ursprung in der Erbsünde haben. Darum reden sich Menschen in diesen Dingen gern ein, es sei das falsch oder zweifelhaft, was sie nicht wahrhaben möchten.“, *Humani generis*, Nr. 2.

²⁷⁰ Vgl. Peter Trawny: *Sokrates oder die Geburt der Politischen Philosophie*, S. 33.

²⁷¹ Platon: *Politeia*, V, 473c.

Die Anerkennung der Existenz von Wahrheit ist die Voraussetzung der Philosophie, auch wenn der Mensch immer unterwegs zu einem tieferen Durchdringen derselben sein wird. Diese Anerkennung mit ihren weiteren und verschiedenen Implikationen wird auch Ausgangspunkt der weiteren Auslegungen sein. Dies gilt es auch heute gegen die Anfeindungen eines Relativismus, dessen Ursachen auch Gegenstand näherer Betrachtung sein werden, anzuerkennen und zu verteidigen. Papst Benedikt XVI. sagte hierzu:

„[Es] erscheint der Relativismus, das heißt, das Sich-treiben-lassen hierhin und dorthin von jedwedem Wind der Lehre, als die einzige Haltung auf der Höhe der Zeit. Es bildet sich eine Diktatur des Relativismus heraus, die nichts als definitiv anerkennt und die als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Wünsche gelten lässt.“²⁷²

3.1.2. Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen

Aristoteles stellte fest, dass die Schwierigkeiten der Erkenntnisfindung im Menschen selbst begründet liegen:

„Die Erforschung der Wahrheit ist in einer Beziehung schwer, in anderer Beziehung leicht. Dies zeigt sich darin, dass niemand sie in genügender Weise erreichen, aber auch nicht ganz verfehlen kann. (...) Vielleicht ist aber die Ursache der Schwierigkeit nicht in den Dingen, sondern in uns selbst, wie sich nämlich die Augen der Eulen gegen das Tageslicht verhalten, so verhält sich die Vernunft unserer Seele zu dem, was seiner Natur nach unter allem am offenbarsten ist.“²⁷³

Bei der Erforschung der Wahrheit nahm Sokrates zunächst offenbare, wahrnehmbare Erscheinungen der Lebenswirklichkeit ins Blickfeld der Betrachtung. Es sollte jedem Menschen möglich sein, offensichtliche Tatsachen zu erfassen, was mitunter kein leichtes Unterfangen ist. Die scheinbar unmittelbare Einsicht in die gegebene Wirklichkeit ist ein entscheidendes Erkenntnismittel auf dem Weg zu tieferen Wahrheitsaussagen: „*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*“²⁷⁴ Es gibt, wie Aristoteles betonte, keine echte Erkenntnis, die ihren Ausgang nicht bei Erfahrungen hat, die zum Staunen und Fragen anregen.

Das menschliche Erkennen kann sich jedoch nicht auf den Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Phänomene beschränken. Das Erfassen derselben ist nur ein Zwischenschritt, wenn auch ein wichtiger. Ziel des philosophischen Erkenntnisprozesses ist es, das „wahrhafte

²⁷² Papst Benedikt am 18. April 2005, *Der Anfang – Papst Benedikt XVI.*, Verlautbarungen des Hl. Stuhls, Nr. 168.

²⁷³ Aristoteles: *Metaphysik*, II., 993a30-b11.

²⁷⁴ Übersetzung: „Es ist nichts im Geiste, was nicht vorher in den Sinnen ist.“

Sein“ zu schauen. Dieses Sein ist metaphysisch gedacht und somit transzendent.²⁷⁵ Das Sein, die immaterielle Wesensnatur, ist die Wirklichkeit des platonischen „Ideenhimmels“. Es war Platon, der eine Unterscheidung zwischen den sinnlichen wahrnehmbaren Dingen und übersinnlichen im geistigen Bereich zu findenden „Ideen“ (wie die Gerechtigkeit) vornahm.²⁷⁶

Die Erkennbarkeit der Wesensnatur der Dinge leugnete etwa ein Denker wie Immanuel Kant (1724-1804).²⁷⁷ Sittlich gut, so sagt die klassische und somit christlich-abendländische Philosophie, ist das, was der menschlichen Wesensnatur entspricht. Indem wir tun, was ihr gemäß ist, entsprechen wir in christlichem Verständnis dem Willen Gottes, der diese Natur geschaffen und zur Vollendung übergeben hat. Da gemäß Kant und heute weit verbreiteter Denkkategorien über ein objektives „Ding an sich“, d.h. das Wesen des Menschen nichts ausgesagt werden kann, gibt es auch keine verbindliche Grundlage einer Ethik.²⁷⁸

²⁷⁵ Vgl. Helmut Kuhn: *Das Sein und das Gute*, S. 201. Weiters: „Mit dem Gedanken der Transzendenz des Seins wird zweierlei verbunden. Einmal, im Hinblick auf seine Erkennbarkeit, heißt Transzendenz: Überschreitung des Bereiches der spezifisch menschlichen Erkenntnisart – der auf Sinneswahrnehmung gegründeten Erfahrung.“ Der klassische Text hierzu findet sich in Platons Dialog *Phaidon*: „Die Seinheit selbst, der wir im Fragen wie auch im Antworten das Sein zusprechen“ (*Phaidon*, 78d), wird nur von der Seele selbst, wenn sie am meisten „bei sich“ (*Phaidon*, 65c) ist, erkannt, dann also, wenn die Seele sich ganz in ihre eigene Überleiblichkeit versammelt.

²⁷⁶ Vgl. Platon: *Phaidon*, 65b-e.: „Gewähren wohl Gesicht und Gehör den Menschen einige Wahrheit? Oder singen uns selbst die Dichter das immer vor, dass wir nichts genau hören noch sehen? (...) Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit (den Sinnen) des Leibes versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen. – Richtig. – Wird also nicht in dem Denken, wenn irgendwo, ihr etwas von dem Seienden offenbar? – Ja. – Und sie denkt offenbar am besten, wenn nicht von diesem sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehen lässt und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm uns sucht für sich allein zu sein? – So scheint es. – Wie nun hiermit, o Simmias? Sagen wird, dass das Gerechte selbst etwas sei oder nichts? Wir behaupten es ja freilich beim Zeus. – Und nicht auch das Schöne und Gute? – Wie sollte es nicht? Hast du nun wohl schon jemals hiervon das Mindeste mit Augen gesehen? – Keineswegs, sprach er. – Oder mit sonst einer Wahrnehmung, die vermittelt des Leibes erfolgt, es getroffen? Ich meine aber alles dieses, Größe, Gesundheit, Stärke, und mit einem Worte, von allem insgesamt das Wesen, was jegliches wirklich ist; wird etwa vermittelt des Leibes hiervon das eigentlich Wahre geschaut oder verhält es sich so: wird von uns am meisten und genauesten es darauf angelegt, jegliches unmittelbar selbst zu denken, was er untersucht, der kommt auch am nächsten daran, jegliches zu erkennen? – Allerdings.“

²⁷⁷ Immanuel Kant geht in seinen philosophischen Überlegungen von einem „Ding an sich aus“. Dieses ist zunächst eine Übersetzung des griechischen von Aristoteles kommenden Begriffes *kath'auto*. Dieses erfährt in der Transzendentalphilosophie Kants eine Wendung. Das „Ding an sich“ ist keine transzendente Kategorie, somit kein Objekt, dass durch das Subjekt erkennbar wäre. Mit diesem Verständnis äußert Kant eine deutliche Kritik an der klassischen Metaphysik: „Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d.i. die Vorstellung, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren.“, *Prolegomena*, § 13, Anm. II.

²⁷⁸ „Wenn man nicht mehr weiß und es offen lässt, ob der Mensch nur ein arrivierter Affe oder Vetter desselben, ob er nur ein hochdifferenziertes Stück Materie oder doch ein Geschöpf Gottes ist und sich lauthals zu dieser forcierten Unwissenheit bekennt, dann kann man auf dieser Grundlage natürlich keine verbindliche Ethik aufbauen. Daher kommt die endlose moralphilosophische Debatte, die wir heute erleben und die sich vergeblich bemüht, eine freischwebende, sozusagen im luftleeren Raum angesiedelte Ethik zu etablieren. Sie ist ebenso vergeblichen Versuchen der ‚Erziehungswissenschaften‘ vergleichbar, die die alte philosophisch orientierte Pädagogik abgelöst hat und sich bemüht, uns zu sagen, was die lohnenden Ziele der Erziehung und Bildung sind, ohne noch länger auf die Frage nach dem Wesen des Menschen und dem eigentlichen Sinn seines Daseins einzugehen, die doch allein die Antwort liefern könnte. Schließlich münden die moralphilosophischen Versuche von heute in die seltsame Diskursethik von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas ein, die auf dem ebenso einfachen wie falschen Gedanken beruht, man müsse nur lange genug und in fairer Weise miteinander sprechen, um zu einem Konsens über die Prinzipien und Maßstäbe unseres Sittlichen Handelns zu gelangen.“, Walter Hoeres: *Geschichtlichkeit des Mythos*, in: *Die Enzyklika „Humani Generis“ Papst Pius' XII.*, S. 67-68.

Der kategorische Imperativ von Kant bleibt inhaltlich unbestimmt, wenn er als allgemein gültig gelten will. Strenge Allgemeingültigkeit können für Kant nur solche Urteile beanspruchen, die ohne Rückgriff auf die bloß partikulär vermittelnde Erfahrung gewonnen werden. Inhaltlich bestimmte sittliche Normen können demnach nie allgemeingültig sein, da konkrete Norminhalte nicht ohne Rückgriff auf Erfahrungswissen bestimmt werden können, weil sie einen infiniten Begründungsregress mit sich brächten. Unter der Voraussetzung, dass es keine Erkenntnis objektiver Wahrheit gibt, bestimmt Kant den Menschen als „Pflichtling“.

Einen Bruch mit der klassischen Metaphysik vollzogen auch René Descartes (1596-1650) oder Francis Bacons (1561-1626), die am Anfang der Entwicklung eines neuzeitlichen Wissenschaftsbegriffes stehen. Diesen Wissenschaftsbegriff erlaubt es, nur die im Zusammenspiel von Mathematik und Empirie sich ergebende Form von Gewissheit von Wissenschaftlichkeit zu sprechen. Was heute Wissenschaft sein will, steht unter dem Anspruch des Maßstabes einer erklärbaren, messbaren und somit „quantitativen“ Objektivität. Ein „szientistischer Glaube“ an die Naturwissenschaften und ihren Möglichkeiten herrscht heute vor.

Die Naturwissenschaft soll der Menschheit einen „Fortschritt“ bringen. Die physikalisch-mathematische Wissenschaft erforscht jedoch nur bestimmte Segmente der Wirklichkeit. Die Erkenntnisse einer solchen Naturwissenschaft, die begrifflich heute mit Wissenschaft gleichgesetzt wird, zielen auf praktischen Nutzen. Sie sollen für die Lebensbedürfnisse der Menschen brauchbar sein. Die praktische Nützlichkeit wird entsprechend als Wahrheitsnorm betrachtet. Es kann gesagt werden, dass diese Wissenschaften wohl einzelne Fortschritte, aber nicht *den* Fortschritt im Singular hervorgebracht haben.²⁷⁹

Zur Tragfähigkeit eines Szientismus stellte schon Aristoteles klar, dass

„einige nun (...) aus Mangel an philosophischer Bildung Dinge beweisen wollen; denn ein solcher Mangel ist es, wenn man nicht weiß, wofür man einen Beweis zu fordern hat und wofür nicht. Denn es ist ganz unmöglich, dass es für alles ohne Ausnahme einen Beweis gibt, denn es ginge ins Unendliche, so dass auch so kein Beweis zustande käme.“²⁸⁰

²⁷⁹ Robert Spaemann stellt fest, dass es sehr wohl Fortschritte gibt, etwa in der Medizin. Den Fortschritt an sich gibt es jedoch nicht: „der Singular ‚Fortschritt‘ ist ein reiner Mythos, der geeignet ist, uns alle zu benebeln.“, *Planungsgesetze zur Gentechnik wären unerhörter Totalitarismus*, in: Junge Freiheit, 8. Februar 2006.

²⁸⁰ Aristoteles: *Metaphysik*, IX, 1006a.

In dieser Konsequenz werden fälschlicherweise heute sogar die auf die „qualitativen“ menschlichen Dinge bezogenen Wissenschaften, wie unter anderem Geschichte, Philosophie, Politikwissenschaft oder gar Theologie, „quantitativen“ Kriterien unterworfen.²⁸¹ Dem hielt schon Wolfgang von Goethe (1749-1832) entgegen:

„Der Mathematiker ist angewiesen auf quantitative [Erkenntnisse], also gewissermaßen auf das äußerlich erkennbare Universum. Betrachten wir aber dieses, insofern uns Fähigkeit gegeben ist, mit vollem Geiste und aus allen Kräften, so erkennen wir, dass *Quantität* und *Qualität* als die zwei Pole des erscheinenden Daseins gelten müssen; daher meint denn auch der Mathematiker seine Formelsprache so hoch steigert, um, insofern es möglich, in der messbaren und zählbaren Welt die unmessbare mit zu begreifen. Nun erscheint ihm alles greifbar fasslich und mechanisch, und er kommt in den Verdacht eines heimlichen Atheismus, indem er ja das Unmessbarste, welches wir Gott nennen, zugleich mitzuerfassen glaubt und daher dessen besonderes oder vorzügliches Dasein aufzugeben scheint.“²⁸²

Wenn eine quantifizierbare Wissenschaft die einzige Art der Wissenschaft ist, dann wird das Menschsein selbst dabei verkürzt. Denn die menschlichen Fragen der Religion und des Ethos können dann nicht im Raum der gemeinsamen, von der so verstandenen „Wissenschaft“ umschriebenen Vernunft Platz finden und müssen ins Subjektive verlegt werden. Religion und Moral können in einer szientistischen Weltauffassung keinen objektiven Wahrheitskriterien unterliegen. Gegenstände, die jenseits von Empirie und Mathematik liegen, wären als Maßstab des menschlichen Handelns nicht erfassbar.

Es war bis zum Aufkommen von Positivismus und Empirismus selbstverständlich, dass unterschiedliche Gegenstände der Betrachtung und Erforschung unterschiedlicher Erkenntnismethoden und -mittel bedürfen. So differenzierte schon Aristoteles verschiedene Methoden der Erkenntnis.²⁸³ Erst das neuzeitliche Denken leitete eine „selbstverfügte

²⁸¹ Es seien an dieser Stelle Tendenzen in der Pastoraltheologie genannt, die einem Soziologismus und auch Demokratismus verfallen sind. Demnach gilt als Wahrheitsmaßstab, was die faktische gesellschaftliche Realität oder das demokratische Votum vorgibt.

²⁸² Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Nr. 641.

²⁸³ Aristoteles: „Von den Grundgegebenheiten werden die einen durch Induktion erkannt, die anderen durch Intuition, die einen durch eine Art von Gewöhnung und andere wiederum auf andere Weise.“, *Nikomachische Ethik*, VII, 1098b. Das griechische Wort für „Intuition“ ist *aistisis* und wird gewöhnlich mit „sinnlicher Wahrnehmung“ identifiziert. Die Intuition ist ein „geistiges Schauen“, wie Aristoteles verdeutlichte: „Denn die obersten Begrifflichkeiten sowohl wie die letzten Einzelgegebenheiten –beide sind Gegenstand des intuitiven Verstandes (*nous*) und nicht des schlussfolgernden Denkens: der intuitive Verstand im Rahmen des wissenschaftlichen Beweisverfahrens erfasst die unveränderlichen und obersten ‚Grenzmarken‘, während der intuitive Verstand im Gebiete des Handelns sich entfaltend, das letztlich Einzelgegebene, Veränderliche und den Untersatz erfasst. Denn dieses letztlich Einzelgegebene ist Ausgangspunkt für die Erfassung des Ziels (*telos*): vom Einzelgegebenen aus gelangt man zum Allgemeinen. Man muss also (zunächst) eine Wahrnehmung des Einzelgegebenen haben und diese Wahrnehmung ist intuitiver Verstand (*nous*).“, Vgl. X, 1143a 35-b14.

Beschränkung der Vernunft“²⁸⁴ ein. Diese geistesgeschichtliche „Abzweigung“ hin zu einem unvollständigen Wissenschafts- und somit auch Philosophiebegriff wird noch Gegenstand genauerer Auseinandersetzung dieser Arbeit sein.

In der *Politeia* beschreibt Platon im Liniengleichnis die vier verschiedenen Ebenen der Erkenntnisse: das Einsehen (*noesis*) für den höchsten, Nachdenken (*dianoia*) für den zweiten, dem dritten das Meinen oder Für-wahr-halten (*pistis*) und dem letzten das Vermuten (*eikasia*).²⁸⁵ Die zwei ersten Grade sind von der Empirie unabhängig und werden von Platon der „Wissenschaft der Dialektik“ zugeordnet. Dialektik ist ihm der Inbegriff aller Wissenschaft, die sich mit dem wirklichen Sein beschäftigt. Die Erkenntnisweisen des Liniengleichnis findet sich im Höhlengleichnis wider, dem wir uns im Folgenden zuwenden.

3.1.3. Vom Bildungsweg des Philosophen

In Platons berühmten Höhlengleichnis geht es um den Aufstieg zu den Ideen. Zunächst wird der Zustand der Menschen beschrieben. Diese sind seit ihrer Kindheit in einer unterirdischen Höhle gefesselt, können ihren Körper nicht bewegen und nur die Höhlenwand erblicken. Hinter ihrem Rücken brennt ein Feuer, und dazwischen tragen andere Menschen Gegenstände, die Schatten werfen. Diese Schatten sehen die gefesselten Menschen auf der Höhlenwand und halten sie in ihrem Meinen irrtümlicherweise für die ganze Wirklichkeit. – „Welch seltsames Gleichnis! Welch seltsame Gefangene!“ Platon antwortet: „Sie gleichen uns!“²⁸⁶

Platon fragt nun, was passieren würde, wenn einer der Gefangenen von seinen Fesseln befreit werden würde, gezwungen wäre sich umzudrehen, und in das Sonnenlicht, das aus der Öffnung der Höhle erstrahlt, zu schauen. Einer seiner Zuhörer antwortet, dass dies ihm viele Schmerzen bereiten würde, da seine Augen noch vom Licht geblendet wären.

„Was wird er dann wohl sagen, wenn man ihm erklärt: Bis dahin habe er nur eitlen Tand gesehen, jetzt sei er der Wahrheit viel näher und sähe besser, denn die Gegenstände hätten höhere Wirklichkeit, denen er jetzt zugewendet sei!“²⁸⁷

²⁸⁴ Joseph Kardinal Ratzinger in der *Regensburger Rede*. Vgl. auch Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube, Wahrheit, Toleranz*: „Die sektorial spezialisierte Vernunft ist zwar ungeheuer stark und leistungsfähig, aber ob der Standardisierung eines einzigen Typs von Gewißheit und von Vernünftigkeit gestattet sie den Durchblick auf die grundlegenden Fragen des Menschen nicht mehr. Daraus folgt eine Hyperthrophie im Bereich technisch-pragmatischen Erkennens, der eine Schrumpfung im Grundlagenbereich entgegensteht und so ein Störung des Gleichgewichts, die für das Humanum tödlich werden kann.“, S. 116.

²⁸⁵ Platon: *Politeia*, VI, 513d-e.

²⁸⁶ Ebenda, 515a.

²⁸⁷ Ebenda, 515d.

Zunächst würde dieser Mensch sich von dem blendenden Licht abwenden und zu den vertrauten Schatten eilen wollen, meint Kriton. Doch zwänge man ihn, das Licht anzuschauen und zöge man ihn den rauen Ausgang mit Gewalt bis vor das Sonnenlicht hinauf, so würde er Qualen ausstehen müssen und sich unwillig wehren. Er müsste sich an die Helligkeit gewöhnen und könnte zunächst auch nur Schatten der Dinge erkennen. Mit der Zeit würde er die Dinge selbst erkennen können, die Himmelskörper, den Himmel in der Nacht und „schließlich wird er die Sonne selber sehen können (...). Er wird ihr Wesen begreifen.“²⁸⁸

Oben angelangt, preist er sich glücklich über seinen Zustand, jene in der Höhle zurückgebliebenen Menschen bedauert er. Sollte er zu seinem alten Platz zurückkehren, müssten sich seine Augen erst wieder an die Dunkelheit gewöhnen. Da seine Augen noch stumpf sind und er daher (noch) umher irrt, würden die anderen Menschen ihn auslachen. Sollte er dann noch versuchen, die anderen Menschen von ihren Fesseln (der *doxa*) zu befreien, sie überzeugen zu wollen, das Licht und somit wahre Bildung zu erfahren, würde er auf deren Unverständnis stoßen und gar erschlagen (oder gekreuzigt) werden.

3.2 Die Frage der Anthropologie

In den bisherigen Ausführungen wurden die Konturen bestimmter Menschenbilder umrissen. Die von Platon erstmalig gestellte Frage nach dem Menschenbild ist nicht zuletzt der Kern politischer Philosophien (bzw. Weltanschauungen) und liegt allen politischen Auseinandersetzungen zugrunde. In der philosophischen Anthropologie wird versucht, das Wesen des Menschen zu bestimmen. Diese Bestimmung ist die Grundlage einer jeden Theorie des menschlichen Handelns: „Ist es denn nicht etwas Hässliches, dass einer eben mit dem Menschen verkehren wollte, ohne etwas von der Kunst der Menschenkenntnis zu verstehen?“²⁸⁹

Es gibt einige Wissenschaftsbereiche, die zur Beantwortung der Frage nach dem, was der Mensch eigentlich ist, einige Erkenntnisse liefern können. An dieser Stelle sind etwa die Biologie

²⁸⁸ Platon: *Politeia*, VII, 516b.

²⁸⁹ Platon: *Symposion*, 39b. Max Scheler (1874-1928) über die Bestimmung des Menschen in unserer Zeit: „In keinem Zeitalter sind die Ansichten über das Wesen und Ursprung des Menschen unsicherer, unbestimmter und mannigfaltiger gewesen als in der unserigen. Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß.“, *Mensch und Geschichte in Philosophischer Weltanschauung*, S. 15. Als ausdrückliche Disziplin hat sich die Anthropologie erst in der Neuzeit ausgebildet, jedoch wird „selbstverständlich“ seit der Antike über den Menschen nachgedacht.

oder auch die Völkerkunde zu nennen.²⁹⁰ Die Einzelwissenschaften vermögen jedoch auch nur Teilaspekte des Menschenseins zu bestimmen. Die philosophische Anthropologie dahingegen will den Menschen möglichst in seiner Ganzheit erfassen. Die anthropologische Philosophie fragt über alle Einzelwissenschaft hinaus nach dem Wesensmäßigen des Menschen. Sie will das metaphysisch „Vorgegebene“ erkennen.

Die einzelwissenschaftlichen Anthropologien erfassen jeweils nur einen bestimmten Aspekt des Menschseins. Diesen Teilaspekt des Menschen absolut setzen zu wollen, hieße einem Reduktionismus zu verfallen. Es ist problematisch, wenn diese Anthropologien sagen: „der Mensch ist nichts anderes als...“. Hier hat die Philosophie eine kritische Aufgabe. Sie muss die Voraussetzungen und die Grenzen der Einzelwissenschaften reflektieren. In diesem Sinne kann gesagt werden: Die Philosophie stellt diejenigen Fragen, von denen abgesehen zu haben, die Erfolgsbedingung insbesondere der Naturwissenschaft ist.²⁹¹

Die philosophische Anthropologie zielt auf eine grundlegend umfassende Erkenntnis des Menschen. Dabei ist ihre Ausgangsposition, dass der Mensch kein „fertiger Befund“ ist. Der Mensch kann im Letzten vom Menschen nie ganz bestimmt werden, was Nietzsche meinte, als er sagte: „Der Mensch ist das nicht festgestellte Tier.“²⁹² Das Tier ist biologisch bestimmt, es ist gebunden an seine spezifische Verwirklichungsform. Der Mensch dahingegen muss die Bestimmung seiner selbst erst gewinnen. Der Mensch hat selbst keine durch die Genetik determinierten Grenzen. Er muss sie erst finden.

Es steht fest, dass der Mensch immer in der Welt lebt und ein Teil derselben ist. Aber er ist nicht einfach weltlich wie eben das Tier, dessen Verhalten von seiner biologischen Natur festgelegt ist. „Der Mensch ist ein Tier, das, indem es weiß, dass es ein Tier ist, kein Tier ist.“²⁹³

²⁹⁰ Die Integration (neuer) Einsichten (der Biologie etwa) in eine philosophische Anthropologie wurden im 20. Jahrhundert etwa von den Philosophen Max Scheler, Helmut Plessner und Arnold Gehlen geleistet.

²⁹¹ Vgl. hierzu Joseph Kardinal Ratzinger: „[Es gibt] nun doch eine Verantwortung der Wissenschaft um den Menschen als Menschen, und besonders eine Verantwortung der Philosophie, die Entwicklung der einzelnen Wissenschaften kritisch zu begleiten, voreilige Schlussfolgerungen und Scheingewissheiten darüber, was der Mensch sei, woher er komme und wozu er existiere, kritisch zu durchleuchten, oder anders gesagt, das nichtwissenschaftliche Element aus den wissenschaftlichen Ergebnissen auszuschneiden, mit denen es so oft vermischt ist, und so den Blick auf das Ganze, auf die weiteren Dimensionen der Wirklichkeit des Menschseins offen zu halten, von dem sich in der Wissenschaft immer nur Teilaspekte zeigen können.“, Jürgen Habermas/Joseph Kardinal Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung*, S. 41.

²⁹² Vgl. Friedrich Nietzsche im Original: „Es giebt bei dem Menschen wie bei jeder anderen Thierart einen Überschuss von Misrathenen, Kranken, Entartenden, gebrechlichen, nothwendig Leidenden; die gelungenen Fälle sind auch beim Menschen immer die Ausnahmen und sogar in Hinsicht darauf, dass der Mensch das noch *nicht festgestellte Thier* ist, die spärliche Ausnahme.“, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 81.

²⁹³ Vgl. G.W.F. Hegel: „Dadurch löst der Mensch die Schranke seines ansichseienden Unmittelbarkeit auf, so daß er deshalb gerade, weil er weiß, daß er Tier ist, aufhört Tier zu sein, und sich das Wissen seiner als Geist gibt.“, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I, 112.

Aus diesem Wissen ergibt sich die eigentlich Frage: „Was bin ich?“ Indem der Mensch sich fragwürdig geworden ist, sucht er nach seiner Bestimmung. Diese Suche geschieht immer durch Selbstreflexion. Es ist nun eine Erkenntnis klassischer Philosophie, dass der Mensch „an allen Seinsbereichen, vom anorganischen bis zum geistigen, teilhat“²⁹⁴.

Der Mensch besteht aus Materie, organischem Leben, genauso wie er an einer immateriellen Dimension teilhat. Er bildet die „Klammer“ zwischen all diesen Bereichen. Platon unterscheidet drei Seelenteile des Menschen: die Triebe, den Willen und den Geist. Doch macht es die Eigenheit des Menschen aus, dass er als *animale rationale* Mensch mittels seiner Vernunftbegabung nach seinem Wesen überhaupt fragen kann und sein Leben von der Vernunft leiten lassen kann: „Dieser findet sich vor teils als ein der Vernunft gehorchender, teils als ein die Vernunft besitzender und ausübender.“²⁹⁵

Zwar hat der Mensch wie das Tier eine biologische Natur, die vor allem durch seinen Trieb zum Überleben und zur Fortpflanzung gekennzeichnet ist, doch unterscheidet er sich und kann sich dadurch auszeichnen, dass er einen *logos* (λόγος) besitzt.²⁹⁶ Was ist nun dieser *logos*? Ihn mit Sprache oder dem Wort zu übersetzen, würde zu kurz greifen. Dem Menschen ist der *logos* nicht einfach angeboren. Er kann sich ihn erst durch Erziehung und im Streben nach (sittlicher) Vollkommenheit aneignen. In der Vollkommenheit, die der Mensch erwirbt, indem er sein Möglichkeitspotential verwirklicht, besteht auch seine Eigenheit und Würde.²⁹⁷

Wenn nun die Wesensnatur des Menschen betrachtet werden soll, kann unschwer erkannt werden, dass diese sich im Laufe der Menschheitsgeschichte nicht geändert hat. Der Mensch ist zu Zeiten der Bibel, des antiken Griechenlands oder von heute nicht grundlegend verschieden. Würde der Mensch hier und jetzt verschiedene von einem Menschen der Vergangenheit oder einer anderen Kultur sein, dann könnten wir jenen gar nicht verstehen und an ihren Hervorbringungen teilhaben. Die Wesensnatur des Menschen ist *ex definitione* unveränderlich: „Die Natur des Menschen bleibt konstant.“²⁹⁸

²⁹⁴ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 15.

²⁹⁵ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1098a. Laut Aristoteles ist der Mensch ein *zoon logon echon*.

²⁹⁶ Im Exkurs über die Lebensphilosophie (Kapitel 5.5.) wird die Bedeutung und Wichtigkeit des *bios* als Leben für den Menschen und seinem Dasein, sowie seiner Erkenntnisfähigkeit analysiert.

²⁹⁷ Durch den *logos* bildet der Mensch insbesondere ein Bewusstsein von der Gerechtigkeit. Dieser *logos* kann den Menschen über das rein instinkthafte Tier erheben. Es soll nicht vergessen werden, dass der Mensch genauso unter das Tier zurückfallen kann (und viehischer als jedes Tier werden kann).

²⁹⁸ Eric Voegelin: *Die Welt der Polis*, in: *Ordnung und Geschichte* (Band IV), S. 21. Weiters: „...auch wenn sie sich im Laufe der Geschichte aus den kompakten zur differenzierten Ordnung entfaltet.“ Hierzu seien nochmals die Worte von Papst Benedikt XVI. angeführt: „Der Mensch als Mensch bleibt sich in primitiven wie in technisch entwickelten

Wenn der Mensch nun realistisch betrachtet und erfasst werden soll, dann kommt man schwer umhin, ihn im Sinne Kants als „krummes Holz“ zu bestimmen, aus „dem nie etwas ganz Gerades werden würde“²⁹⁹. Arnold Gehlen prägte den (von Gottfried Herder übernommenen) Begriff des „hinfälliges und sterbliches Mängelwesens“³⁰⁰. Auch schon Platon hatte ein solches Grundverständnis: „Was wir uns klarmachen wollen, ist nur, dass in jedem Menschen, sogar in manchen von uns, die so maßvoll scheinen ein arges, unbändiges, verbrecherisches Geschlecht von Trieben haust.“³⁰¹

Um den Menschen in seiner Ganzheit zu bestimmen, darf folgender Aspekt nicht vergessen werden: sein Dasein als Geistwesen bzw. sein Transzendenzbezug. Zur Materie und zum organischen *bios* des Menschen gehört auch eine geistig-religiöse Dimension. Der Mensch in seiner Kreatürlichkeit ist ein religiöses Wesen, das auf eine transzendente Sphäre hingebunden ist. Seine *psyche* ist das Sensorium für die Wirklichkeit des Übernatürlichen. Es ist, wie wir gleich genauer betrachten werden, die Transzendenzenerfahrung, die die Existenz des Menschen ordnet, wie dies insbesondere die antiken Philosophen erfasst haben.

3.2.1. Von der Offenheit der Seele

Im Vorkapitel trafen wir mit Platon die Unterscheidung zwischen den sinnlich erfahrbaren Dingen, den Erscheinungen, und dem „übersinnlichen“ Wesen der Dinge:

„Sollen wir also, sprach er, zwei Arten des Seienden setzen, sichtbar die eine und die andere unsichtbar? – Das wollen wir, sprach er. – Und die unsichtbare als immer auf gleiche Weise sich verhaltend, die aber niemals gleich sind? – Auch das, sagte er, wollen wir setzen.“³⁰²

Nur den Ideen (*idea, eidos*) kommt eigentliches Sein bzw. Wirklichkeit zu. Sie sind inhaltliche und allgemeine Urbegriffe, wie das Gerechte, Gute und Schöne. In ihnen gibt „es eine

Situationen gleich und steht nicht einfach deshalb höher, weil er mit besser entwickelten Geräten umzugehen gelernt hat. Das Menschsein beginnt in allen Menschen neu.“, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 23.

²⁹⁹ Immanuel Kant: „Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt“, Akademie Ausgabe VIII, Abhandlungen nach 1781, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 6. Satz, S. 23.

³⁰⁰ Die Idee des Mängelwesens (*homo inermis*) stammt im weiteren Sinn von Johann Gottfried Herder (1744-1803). In seiner Institutionenlehre hat Arnold Gehlen (1904-1976) diese Lehre ausgebaut: Der Mensch schafft sich aufgrund seiner physischen und morphologischen Unterlegenheit Kultur als „Ersatz-Natur“.

³⁰¹ Platon: *Politeia*, IX, 572b.

³⁰² Platon: *Phaidon*, 79a.

Beständigkeit des Wesens“³⁰³. Sie sind geistige Wesenheiten und Wirkkräfte, die „jenseits“ der diesseitigen Welt liegen. Damit gehören sie einem Bereich an, der eben mit Metaphysik („hinter der Natur“) umschrieben wird. Um das Wesen der Erscheinung zu erkennen, bedarf es einer Transzendierung der Erscheinungen. Das Wissen um das wahrhafte Sein der Ideen unterscheidet sich von der Meinung, die nicht zum Grund der Dinge vordringt.

Die Ideen sind kein Produkt des Verstandes, können jedoch verstandesmäßig eingesehen werden. Platons erkennender Vernunftbegriff ist wie bei Sokrates ein „vernehmender“. Sokrates horchte nach und gehorchte in seinem Streben nach Weisheit einer sich ihm mitteilenden inneren Stimme göttlichen Ursprungs, dem *daimonion*. Diesen *daimonion* zu vernehmen, ist Sokrates zufolge Aufgabe der Philosophie: „Was meint der Gott damit? Worauf will er mich hinweisen? Schließlich weiß ich doch, dass ich weder viel noch wenig weiß! Und lügen wird er ja nicht, das ist ihm nicht erlaubt“³⁰⁴

Das eigentliche Wissen ist ein Durchdringen, d.h. Transzendieren, durch die sinnlichen Erscheinungen zur Idee. Dies kann der Mensch jedoch nur wenn er offen ist für die geistige Sphäre. Platon entdeckte die Offenheit der menschlichen Seele zur Transzendenz. Der menschliche Geist kann an ihnen teilnehmen (*methexy, partipatio*). Eric Voegelin nennt diese Eigenschaft des Menschen das „theologische Prinzip“. Der Philosoph im Sinne Platons stimmt in der Sorge um seine Seele diese auf das göttliche Maß ein.³⁰⁵ Für Platon gilt das theologische Prinzip: „Gott ist das Maß“³⁰⁶. Hierzu Voegelin:

„Der Mensch wird in der Wahrheit seiner Existenz sein, wenn er seine Psyche der Wahrheit Gottes geöffnet hat; und die Wahrheit Gottes wird in der Geschichte offenbar werden, wenn sie die menschliche Psyche zur Empfänglichkeit für das unsichtbare Maß geformt hat.“³⁰⁷

³⁰³ Platon: *Kratylos*, 386a. Die Idee kann auch als ein Plansoll verstanden werden: Wie etwas am besten wird, eine Seinsvollkommenheit erreichen kann. Platon unterscheidet zwischen ethisch-ästhetische und logisch-mathematischen Ideen.

³⁰⁴ Sokrates: *Apologie*, 21b. Sokrates nennt den Gott von Delphi als Garanten für die Wahrhaftigkeit seines Philosophierens. Dieser Aussage soll jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Apollon (Deutsch: Apoll) der Gott war, an den Sokrates glaubte und dessen Gesetz zu halten beabsichtigte. Apollon war der Gott des Lichts, des Frühlings, der sittlichen Reinheit und Mäßigung, sowie der Weissagung und der Künste (Musik, Dichtkunst, Gesang).

³⁰⁵ Vgl. Eric Voegelin: *Wissenschaft, Politik, Gnosis*: S. 54. Der Sophist oder der „moderne Individualist“ meint, seine Vernunft ist Maßstab, weil er sein Maß in sich selbst sieht. Vgl. Protagoras: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge.“, *Fragmente 80 B1*, vgl. Kapitel 5.2. *Das Zeitalter der Sophisten?*. Eric Voegelin ordnete diese Maxime den heutigen Intellektuellen (oder „Pseudo-Intellektuellen“) zu.

³⁰⁶ Platon: *Nomoi*, 716c.

³⁰⁷ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 106. Die Anerkennung einer transzendenten Sphäre ist zugleich auch immer die Anerkennung der Grenzen der Macht und Möglichkeiten der menschlichen Vernunft. Dies hat Sokrates wie alle großen Rationalisten demütig (an)erkannt und hervorgehoben.

Wir wissen, dass es eine Vielheit von sinnlichen Erfahrungen gibt, die wir machen können. So hören wir mit Hilfe des Gehörsinns und sehen mit unserem Gesichtssinn. Doch können unsere Augen nicht von sich aus die sichtbare Welt erkennen. Dazu bedarf es des Lichtes. Die Sonne als Tageslicht verleiht den Dingen ihre Sichtbarkeit. Ebenso bedarf es nach dem berühmten Sonnengleichnis Platons der „Idee des Guten“, um die immateriellen Dinge erfassen zu können: „Unter der Idee des Guten denke dir nun das, was den erkennbaren Gegenständen Wahrheit und der erkennenden Seele Erkenntniskraft verleiht.“³⁰⁸

Wie von Voegelin gedeutet, zeigte Platon, dass die Ordnung der menschlichen Seele von der Gotteserfahrung abhängt. Diese wiederum formt die innere Disposition des Menschen. Die im Menschen die „Liebe zur Weisheit“ (*philosophia*) hervorruhenden Erfahrungen sind es, die eine wahre Seelenordnung begründen. Ein solcher Mensch, der am göttlichen Geist (*nous*) partizipiert und dessen Seele deswegen auch geordnet ist, soll Vorbild und Herrscher im Staat sein. Er ist nach Voegelin das Maß paradigmatischer Ordnung im Staate und Repräsentant der kosmologischen Wahrheit.³⁰⁹

3.2.2. Der Eros des Philosophen

Die platonischen Ideen, die metaphysische Essenz der Dinge, sind bekanntlich nicht sichtbar. Doch strebt der Mensch seiner Natur entsprechend diese zu erfassen. Jene Kraft nun, die ihn zu immer höheren Stufen der „Ideenschau“ empor trägt ist der *Eros*. Der *Eros* ist ein Begehren und eine alles durchdringende Kraft der Liebe, die den Menschen vom Körperlichen zum Geistigen und Ewigen erhebt.³¹⁰ Der *Eros* ist der Helfer auf dem Weg der Erkenntnis der Wahrheit. Das Philosophieren wurde erstmalig von Platon mit dem *Eros* zusammengedacht:

„Allzu früh, habe Parmindes gesagt, ehe du dich gehörig geübt hast, o Sokrates, unternimmst du zu bestimmen, was schön und gerecht und gut, und so jeden anderen Begriff. Schon neuerlich habe ich dies bemerkt, als ich hörte, wie du dich mit Aristoteles unterredetest. Schön allerdings und göttlich, das

³⁰⁸ Platon: *Politeia*, 508d-509a. Vollständig: „Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen, gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht Werden ist. – Wie sollte sie das sein! – ebenso nun sage auch, dass dem erkennbaren nicht nur das Erkenntwerden von dem Guten komme, sondern auch das Sein und Wesen habe es von ihm, obwohl das Gute selbst nicht das Sein ist, sondern über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“.

³⁰⁹ Vgl. Regina Braach: *Das theologische Prinzip als Korrelat*, in dieselbe: *Eric Voegelins politische Anthropologie*, S. 88-92.

³¹⁰ Der platonische *Eros* ist nicht mit Erotik gleichzusetzen. Als freundschaftliche Art der Liebe, die ohne eine sexuelle Komponente auskommen muss, ist der *Eros* eine spezielle Art der Liebe unter „Gleichen“, die im antiken Griechenland nur die freien, volljährigen, männlichen, einheimischen Bürger waren. Der *Eros* steht in seiner platonischen Gestalt demnach für eine die Freundschaft übersteigende Form der Liebe, die insbesondere als der pädagogische *Eros* zwischen dem Lehrer und dem Schüler bei der Gewinnung der Erkenntnis vermittelt. Vgl. Jochen Schmidt: *Die Wirkungsgeschichte. Die platonische Liebe in der europäischen Philosophie*.

wisse nur, ist der Trieb, der dich treibt zu diesen Forschungen. Strecke dich aber zuvor noch besser und übe dich vermittels dieser für unnütz gehaltenen und von den meisten auch nur Geschwätz genannten Wissenschaft, solange du noch jung bist: denn wo nicht, wird dir die Wahrheit gehalten.“³¹¹

Der *Eros* löst die Sehnsucht nach der Schau des ewigen und unveränderlichen Seins aus. Er ist ein Trieb, der zum Philosophieren treibt. Der *Eros* ist der „Motor“ für die Entfaltung des *eidos*. Es ist laut Platon der liebende und auch verliebte Mensch, der für die Schau der Ideen offen ist und dadurch erst frei wird. Es ist dieser Mensch, der in einer „existentiellen Spannung“ (Voegelin) lebt. Platon beschreibt den *Eros* auch deutlich als Gott: „*Eros* ist der älteste und ehrwürdigste unter den Göttern und für die Menschen der mächtigste Führer zur Vollkommenheit und Glückseligkeit im Leben wie im Tode.“³¹²

Im Dialog *Symposion* werden die Meinungen über den *Eros* behandelt. Sokrates selbst habe sich von der Priesterin Diotima in das rechte Verständnis desselben einweihen lassen. Sie habe ihn den *Eros* als *daimonion*, als Mittler zwischen Sterblichen und Unsterblichen gelehrt, mythisch als Sohn der „Armut“ und des „Wegfinders“, zwischen Unwissenden und Wissenden. Dies sei auch die Lage des Philosophen. Die Kraft, die zu immer höheren Stufen der „Schau“ empor trägt. Der *Eros* ist ein natürliches menschliches Grundbedürfnis Anteil am Guten zu haben. Er ist die Begier und Jagd nach Ganzheit.³¹³

Dem *Eros* wohnt die Kraft zur Versittlichung und Vergeistigung inne. Er ist das Mittel der Erziehung zur Tugend und der Geistesbildung. Der verliebte Mensch ist, weil sein Geist freier ist, empfänglicher für diese Ideen. Was das Verliebtsein mit den Ideen verbindet, ist laut Platon eine

³¹¹ Platon: *Parmenides*, 135c-d.

³¹² Platon: *Symposion*, 180b. Platons *Symposion* ist eines der bedeutendsten Werke der europäischen Geistesgeschichte. Die entscheidende Vermittlungsinstanz platonischen Denkens nach der Antike ist Plotin (204-270). Bei Plotin jedoch erfährt die platonische Ideenlehre eine Wendung. So soll der *Eros* bei Plotin nicht nur zur höheren Schau führen, sondern die Seele stärker von allem Irdischen „reinigen“. Während bei Platon primär das Geistige vorherrscht, kommt es bei Plotin zu einer verstärkten Verinnerlichung des Seelenhaften. Der spätere Platonismus des Mittelalters und der Renaissance ist weitgehend der „Neuplatonismus“ des Plotins. Dies lag auch an einer beschränkten Kenntnis der platonischen Schriften. Es war Leibniz, der die neoplatonische Überwucherung des ursprünglichen Platons erkannte: „Es gilt Platon aus seinen eigenen Schriften zu verstehen, nicht aus Plotin oder Ficinus, die dadurch, dass sie stets nur dem Wunderbaren und Mystischen nachgingen, die Lehre dieses großen Mannes verfälscht haben (...). Die späteren Platoniker haben die treffliche und gegründete Lehre des Meisters über Tugend und Gerechtigkeit, über den Staat, über die Kunst der Begriffbestimmung und Begriffeinteilung, über das Wissen von den ewigen Wahrheiten und über die eingeborenen Erkenntnisse unseres Geistes in den Hintergrund geschoben. (...) Wer aber unbefangen und gehörig vorbereitet an Platon selbst herantritt, der wird in ihm wahrhaft heilige Moralgebote, die tiefsten Gedanken und einen wahrhaft göttlichen Stil finden, der bei all seiner Erhabenheit doch stets die höchste Klarheit und Einfachheit bekundet.“ Vgl. Jochen Schmidt: *Die Wirkungsgeschichte. Die platonische Liebe in der europäischen Philosophie*, in: *Das Trinkgelage. Oder über den Eros*, S. 161-165.

³¹³ Platon: *Symposion*, 193a. Der *Eros* erhebt nach Platon zu mehreren Stufen: 1) die Schönheit eines Körpers, 2) die Schönheit aller Körper, 3) das Schöne in den Seelen, 4) das Schöne in der Gemeinschaft und in der Wissenschaft und 5) die Idee des Schönen selbst. Letztere steht bei Platon synonym mit der Idee des Guten und des Wahren. Letztes Ziel des *Eros* nun sei die „Zeugung im Schönen“ zur Hervorbringung von Unsterblichem. „Kinder“ des vom *Eros* beseelten Menschen sind etwa politische und dichterische Schöpfungen.

Erinnerung an die Ideen im Urzustand (die nach platonischer Vorstellung von der individuellen Seele vor der Geburt geschaut werden). Was aber will der *Eros*? Diotima: „Den dauernden Besitz des Schönen als des Guten.“³¹⁴ Er ist gerichtet auf Unsterblichkeit. Die Begierde nach Zeugung ist objektiv gesehen die Begierde nach Dauer des *eidōs*.³¹⁵

3.2.3. Das Leben gemäß der Tugend

Die alten Griechen verstanden die Tugend zunächst als Tüchtigkeit. Die *areté* (ἀρετή) war ein Ausgezeichnetsein, eine „Bestheit“, Tüchtigkeit und Vortrefflichkeit, sie ist eine Tauglichkeit im weitesten Sinne des Wortes. So würde man etwa von der Tauglichkeit in Bezug auf ein gutes Messer oder einen guten Schüler sprechen. In diesem Sinne ist die *areté* als ein Gutsein zu übersetzen. Erstmalig findet die Tugend bei Xenophanes von Kolophon, dem Begründer der Schule von Elea, Erwähnung: „Von den Männern ist der zu loben, der nach dem Trunke, Gedächtnis und Stimme für Tugend ihm blühen.“³¹⁶

Auch Platon kannte dieses Tugendverständnis der *areté*, „doch untersuchte er sie kritisch und begründete sie auf neuer Ebene“³¹⁷. Sokrates vertrat die damals radikale These, dass Tugend mit Wissen gleichzusetzen sei.³¹⁸ Wer z.B. fromm, gerecht und besonnen sein will, muss wissen, was fromm, gerecht und besonnen ist. Tugend ist demnach die rechte verstandesmäßige Einsicht in das Wissen: Nur wer weiß, was er tut, tut, was er will.³¹⁹ Es handelt sich dabei um eine Art Fachwissen, das nur Wenigen vorbehalten sei, weil es nur unter Mühen, sowie besonderen geistigen und auch körperlichen Vorraussetzungen erworben werden kann.

Als im Dialog *Symposion* Sokrates' Freund *Agathon* aufgefordert wurde, eine Rede zum Preise des *Eros* zu halten, gliederte er diese ohne weitere Begründung in vier Haupttugenden, die später als die vier Kardinaltugenden bekannt werden sollten: Klugheit (*prudentia*), Gerechtigkeit (*iustitia*), Tapferkeit (*fortitudo*), Maß bzw. Zucht (*temperantia*).³²⁰ Die Realisierung dieser Tugenden macht die Seele des Menschen gut bzw. harmonisch: „Tugend ist also eine Art

³¹⁴ Vgl. besonders Platon: *Symposion*, 210a-211d.

³¹⁵ Robert Spaemann/Reinhard Löw: *Die Frage Wozu?*, S. 43.

³¹⁶ Xenophanes von Elea: *Elegien*, 55. Auch Homer sprach von der *Arete*, etwa in Bezugnahme auf einen schnellen Läufer. Sie wurde in den antiken Gesellschaften, die heroischer waren, in Zusammenhang mit der Körperschaft des Mannes gesehen. Die herausragende Tugend war die Tapferkeit und die Ehre. Tapfer war insbesondere jemand, auf den man sich verlassen kann. Damit ist Tapferkeit ein Teil der Freundschaft.

³¹⁷ Es ging ihm um die Aufdeckung einer Inkohärenz der Sprache mit moralischen Maßstäben.

³¹⁸ Vgl. Platon: *Menon* 87c, *Laches*, 184d.

³¹⁹ Vgl. Michael Erler: *Platon*, S. 433.

³²⁰ Vgl. Platon: besonders *Politeia* 435 – 445 Vgl. Joseph Pieper: *Das Viergespann*.

Gesundheit, Schönheit, Wohlbehagen der Seele“³²¹. Die *areté*, so lehrte schon Platon fernerhin, führt ganz selbstverständlich zum Glück.³²²

3.2.4. Der Mensch als Gemeinschaftswesen

Zu den bisher erläuterten Wesenseigenschaften des Menschen gehört seine Ausrichtung auf Sozietät. Der Mensch ist nach der klassischen Definition von Aristoteles ein *zoon politicon*.³²³ Diese anthropologische Bestimmung ist Kernelement des klassisch-naturrechtlichen Denkens. So bezeichnete Thomas von Aquin den Menschen als *animale sociale et polticum*.³²⁴ Auch die späteren Päpste stehen ganz in dieser Tradition, die Voegelin folgendermaßen umschrieb: „In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen.“³²⁵

Es entspricht dem Menschen, dass er in Gemeinschaft lebt. Der Mensch ist auf die Gemeinschaft unabdingbar um seiner selbst willen bezogen. Er benötigt sie, um seine intellektuellen und moralischen Fähigkeiten erst verwirklichen zu können. Erst in Gemeinschaft kann das Individuum seine Individualität und sittliche Wesenheit zur Geltung und Vollendung bringen. Jedes Individuum ist auch immer Teil der Staatsgemeinschaft: „Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann, oder ihrer, weil er sich selbst genug ist, gar nicht bedarf, ist kein Glied des Staates und demnach entweder ein Tier oder ein Gott“³²⁶, so Aristoteles.

3.2.5. Vom Ziel des Menschseins

So wie Sokrates hält Aristoteles fest, dass jedes menschliche Streben auf ein Gut ausgerichtet ist.³²⁷ Aristoteles fragt, welches überhaupt das oberste aller Güter sei und sieht es in der *eudaimonia* (Glückseligkeit, εὐδαιμονία, wörtlich: „einen guten Dämon habend“).³²⁸ Was diese Glückseligkeit nun eigentlich ist, ist unter den Menschen strittig. Einige Menschen werden es in

³²¹ Platon: *Politeia*, IV, 444c.

³²² Vgl. Platon: *Gorgias*, 507c8-e3. Für Aristoteles bilden Glück und Tugend eine Einheit.

³²³ Vgl. Aristoteles: *Politik*, II, 1252b, 1253a7, 1253a 27.

³²⁴ Vgl. Thomas von Aquin: *De regno*, I, 1.

³²⁵ Eric Voegelin: *Politische Religionen*, S. 63. Stellvertretend für andere Päpste Leo XIII.: „Von Natur aus ist es dem Menschen angeboren in Gemeinschaft zu leben und es hat die göttliche Vorsehung so geordnet, dass er in verschiedenen Gemeindearten, die häusliche, sowohl wie die staatliche hineingeboren wurde.“, *Immortale Dei* (1885), Nr. 3.

³²⁶ Aristoteles: *Politik*, II, 1253a, 28. Thomas von Aquin variiert diesen Satz und sagt: „Das Leben in Gesellschaft ist notwendig *ad exeritium perfectionis*. Einsamkeit steht nur denen zu, die bereits vollkommen sind.“, *Summa theologiae*, II/II, 188,8.

³²⁷ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1094a.

³²⁸ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1095a.

einem Leben des Genusses sehen, für andere ist es die öffentliche Ehre, einige wenige werden sie in einem kontemplativen Leben sehen. Aristoteles lässt keine Zweifel aufkommen, dass „die Glückseligkeit eine Tätigkeit der Seele gemäß der vollkommenen Tugend ist“³²⁹.

Das *telos*, das Ziel menschlichen Strebens liegt in der Verwirklichung seiner Anlagen, insbesondere sittlichen Anlagen. Wir sahen bereits, dass im Sinne der antiken Philosophen dieses Glück nicht von der Gemeinschaft losgelöst gesehen wird. Es besteht eine Wechselwirkung zwischen der Vervollkommenung des Einzelnen und der Gemeinschaft. Das Ziel der Gemeinschaft ist als das Gemeinwohl, das *summum bonum*, zu bezeichnen. Dieser Thematik werden wir uns im sechsten Kapitel nähergehend widmen. Zunächst werden wir uns den geistesgeschichtlichen Abweichungen von diesen Grundbestimmungen antiker Philosophie zuwenden.

³²⁹ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1101a. Aristoteles unterscheidet zwischen der Tugend des Verstandes (dianoetische) und des Charakters (ethisch). Die Verwirklichung der Tugenden ist die Voraussetzung, um das höchste Gut der *Eudaimonia* zu erreichen: „Ist aber die Glückseligkeit eine der Tugend gemäße Tätigkeit, so muss sie vernünftigerweise der vorzüglichsten Tugend gemäß sein, und diese ist wieder die Tugend des Besten in uns. Mag dies der Geist oder etwas Anderes sein, was seiner Natur nach als das Herrschende und Leitende auftritt und das Schöne und Göttliche zu erkennen vermag, oder sei es selbst göttlich oder das Göttliche in uns: immer wird die seiner eigentümlichen Tugenden gemäße Tätigkeit die vollendete Glückseligkeit sein.“, 1177a.

4. Eine ideengeschichtliche Abweichung: Die Gnosis

Im vorigen Kapitel wurden die Grundzüge der klassischen Philosophie beschrieben. Die Kernfrage jener Philosophie ist die Frage nach dem guten Leben: „Wie soll man leben?“³³⁰ Das gute Leben ist jenes gemäß der Tugend. Doch gerade die Frage nach der Tugend, die Sokrates intensiv beschäftigte, scheint heute vielen Menschen antiquiert, wenn nicht gar unverständlich und fremd, wie auch Friedrich Nietzsche festhielt: „Tugend ist ein Wort, bei dem Lehrer und Schüler sich nichts mehr denken können. Ein altmodisches Wort, über das man lächelt und schlimm, wenn man nicht lächelt, denn dann würde man heucheln.“³³¹

Wer heute von der Tugend spricht, so Nietzsche, muss wissen, dass er Assoziationen mit einem lebensuntüchtigen und schwachen Menschen weckt. Diesem Menschen ist nur mehr die Tugend und somit Sittlichkeit geblieben, weil er sonst nicht zum Leben gekommen ist. Nietzsche hält daher Tugend und Moral nur für unentbehrlich, um die Nacktheit des Herdentieres zu verdecken: „Der Europäer verkleidet sich in die Moral, weil er selbst ein krankes, kränkliches, krüppelhaftes Tier geworden ist, das gute Gründe hat zahm zu sein, weil er beinahe eine Missgeburt, etwas Halbes, Schwaches, Linkisches ist.“³³²

Die ursprüngliche Bedeutung der Tugend ist eine andere, wie wir bereits sahen. Der Tugendhafte war in der Antike nicht der Lebensuntüchtige, der sich hinter der Moral verstecken musste, sondern der Standhafte und damit insbesondere der Glückliche. Die Vorwürfe Nietzsches kritisieren somit einen verkürzten bzw. falschen Tugendbegriff und können daher zu den sophistischen Vorwürfen gezählt werden. Nietzsche gibt Anlass zur Vermutung, dass er selbst einen Bruch mit dem klassischen Tugendverständnis vollzog, auch wenn er ein verkommenes Tugendverständnis entlarvte.

Wie aber war es möglich, dass zu bestimmten Zeiten, die noch in klassischen Tugendbegriffen gebildet waren, ein Schweigen und eine Unwissenheit bezüglich der Rede über die Tugend sich ausbilden konnten? Es kann nicht angenommen werden, dass eine bestimmte Geisteshaltung *ex nihilo* in die Geschichte eingebrochen ist. Gab es möglicherweise bestimmte geistesgeschichtliche Strömungen, für die Menschen unterschiedlicher Zeiten „anfällig“ waren und sie der Tugend entfremdeten? Als einer dieser Strömungen kann die sogenannte „Gnosis“ gesehen werden.

³³⁰ Platon: *Gorgias*, 500c.

³³¹ Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, S. 341.

³³² Friedrich Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, S. 352.

Die Gnosis ist eine ideengeschichtliche Strömung, die aus der Antike stammt. In der Wissenschaft wird die Auffassung vertreten, dass gnostisches Gedankengut von der Antike bis in die Gegenwart hinein wirksam ist.³³³ Es war unter anderem Eric Voegelin, der vom gnostischen Charakter der Moderne sprach. Er deutete genauerhin das Wesen der Moderne als ein Anwachsen des Gnostizismus.³³⁴ Die Gnosis identifizierte er als den Grund einer tiefen geistigen Krise, in welche die westliche Welt geraten ist. Für Voegelin ist die Gnosis die Ursache der Zerstörung politischer Ordnung, wie wir sie heute feststellen können.³³⁵

Eric Voegelin nannte die Gnosis ein „krankhaftes Gewächs innerhalb der westlichen Zivilisation, ein Gewächs innerhalb ihrer klassischen und christlichen Tradition“³³⁶. Er bezeichnete sie auch als „ein krebsartiges Geschwür im Leib der Wirklichkeit“³³⁷. Für Voegelin ist die Gnosis dabei nicht nur ein philosophisches oder religiöses Phänomen, sondern sie ist eben auch politisch. Voegelin sah eine Verwandtschaft zwischen den gnostischen Strömungen und modernen politischen Ideen. Es handelt sich demnach bei der Gnosis auch für Voegelin um mehr als eine Lehre der fernen Vergangenheit.

Während der Gnostiker der Antike, wie wir später noch genauer sehen werden, mittels Erlösungswissen aus der als Fremde erfahrenen Welt entfliehen will, strebt die moderne Gnosis laut Voegelin eine radikale Veränderung der Welt an. Dies tut sie als Folge des von ihr selbst geförderten Immanentisierungsprozesses. Eine als ungerecht erfahrene Welt soll mittels Revolution in Richtung einer Welt ohne Mangel, Gewalt oder Leid umgestaltet werden. Die Analysen Voegelins kreisen dabei unter anderem um einen spekulativ begangenen Gottesmord und auch um das Frageverbot.³³⁸

Sofern die Gnosis nun als eine Krankheit betrachtet würde, müsste der Philosoph einem Arzt gleich, eine Anamnese vornehmen. Er müsste um die Krankheit wissen, die es zu bekämpfen

³³³ Vgl. vor allem Peter Sloterdijk/Thomas Macho (Hrsg): *Weltrevolution der Seele*.

³³⁴ Vgl. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 119-142.

³³⁵ Für Eric Voegelin erfuhrt die Gnosis in den letzten Jahrhunderten einen Wandel und ist als moderne Gnosis ein Sammelbecken verschiedener Ideologien wie unter anderem Progressivismus, Liberalismus, Szientismus und Totalitarismus. Siehe *Die Neue Wissenschaft der Politik* (S. 137) und *Gnosis, Wissenschaft, Politik*. Vgl. Peter Opitz: *Die Gnosis-These*, in: *Der Gottesmord*, S. 7-35.

³³⁶ Eric Voegelin: *Gnostische Politik*, in derselbe: *Der Gottesmord*, S. 56.

³³⁷ Ebenda, S. 314.

³³⁸ Vgl. Eric Voegelin zum Begriff des Frageverbot, welches bei Karl Marx und Auguste Comte zu finden ist: „Wenn jemand durch die ideologische Doktrin durch Fragen nach dem göttlichen Grund die Realität in Frage stellt, so wird er von Comte darüber aufgeklärt, dass er keine eitlen Fragen („questions oiseuses“) stellen soll, und von Marx bekommt er zu hören, dass er schweigen und ein ‚sozialistischer Mensch‘ werden soll („Denke nicht, frage mich nicht“).“, Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 164. Vgl. *Der Gottesmord*, in derselbe: *Der Gottesmord*, S. 91-104.

und unschädlich zu machen gilt, um eine Genesung herbeiführen zu können. Er müsste die Ursachen ihrer Entstehung erforscht haben. In seinem gesamten Werk, unter anderem in *Die Neue Wissenschaft der Politik*, konstatiert Voegelin seine Therapie. Es geht ihm um einen radikalen Neuansatz, der die Fehlentwicklung von Grund auf, das heißt von ihren frühesten historischen Wurzeln her korrigiert.

Was ist nun diese Gnosis genauer hin? Die Gnosis ist ein komplexes Phänomen, das in verschiedenen Spielarten in Erscheinung getreten und daher auch nicht leicht zu erfassen ist. Von den christlichen Kirchenvätern wurde sie gar mit der aus der griechischen Mythologie stammenden vielköpfigen Hydra verglichen.³³⁹ Es soll uns im weiteren die Gnosis in ihren elementaren Charakteristika interessieren, insofern sie Strukturen des Geistes unserer Zeit verdeutlichen können. Es wird uns letztendlich darum gehen, die möglichen gnostischen Implikationen im modernen Denken zu erkennen.

4.1. Eine Annäherung

Gnosis ist dem Worte nach die latinisierte Form des griechischen Wortes *γνῶσις*, welches soviel wie Kenntnis oder Erkenntnis bedeutet. Die Gnosis kann zunächst im Sinne der Gnostiker selbst folgendermaßen bestimmt werden:

„Die Erkenntnis, wer wir sind und was wir geworden sind; woher wir stammen und wohin wir geraten; wohin wir eilen und wovon wir erlöst sind; was es mit unserer Geburt, was es mit unserer Wiedergeburt auf sich hat“.³⁴⁰

Anstatt des Begriffes „Gnosis“ werden auch die Begriffe „Gnostik“ und „Gnostizismus“ verwendet. Es wurde festgelegt, dass mit der „Gnosis“ oder „Gnostik“ generell die Erkenntnis (um die göttlichen Dinge) bezeichnet wird. Gnostizismus umschreibt eine bestimmte Gruppe von Weltbildern, welche durch historische und typologische Merkmale umgrenzt wird. Weitläufig gilt der Gnostizismus als spätantike Mysterienreligion, deren Ursprung allerdings älter ist. Heutige esoterische Bewegungen, die eine Verbindung zum antiken Gnostizismus aufweisen, werden auch als gnostisch bezeichnet.³⁴¹

³³⁹ Vgl. Irenäus (auf die valentinianische Schule bezogen): *Adversus Haeresus*, I, 30,15.

³⁴⁰ Clemens Alexandrinus: *Excerpta es Theodoto*, 78,2.

³⁴¹ An dieser Stelle sei die von Rudolf Steiner (1861-1925) begründete und von gnostischem Gedankengut beeinflusste (spirituelle) Weltanschauung der Anthroposophie und ihrer „Christengemeinde“ genannt.

Nach Erkenntnis strebt der Mensch seit Anbeginn seines Daseins. Der Mensch reckt sich zu geistigen Wesenheiten und Sphären. Diese können, wie bei Platon, als Ideen gedacht werden und sind zugleich kosmische Kräfte, Gottheiten, sowie auch Engel und Dämonen. Die Erkenntnis wurde zu allen Zeiten gesucht und gepflegt: im primitiven Zauber, in gelehrter Magie und Dämonenbeschwörung, im Mysterienkult und in der religiösen Spekulation, vor allem aber auch in einer verfeinerten Erforschung des Kosmos entsprechend der Philosophie oder eben auch im Sinne der Gnosis.

Als sich den antiken Griechen die Welt des Orients mit ihren Jahrtausende alten Kulturen öffnete, kam es zu einer Verbreitung von dessen Weisheiten. Es war dies die Zeit eines Synkretismus verschiedener mystischer und religiöser Weltbilder. Es war dies auch die Zeit, in der die Gnosis auf die „Weltbühne“ trat:

„Ihr Antlitz und ihre Gebärden, die Rollen, die sie besetzen, das Drama, das sie aufführen, würde andere Bilder zum Vorschein bringen als die biblischen, mit deren Phantasie der Betrachter aufgewachsen ist, und doch wären sie merkwürdig vertraut und auf beunruhigende Weise bewegend“.³⁴²

Als in den ersten Jahrhunderten das Christentum Anfechtungen ausgesetzt war und seine Eigenart unterzugehen drohte, drängte sich eine Ausformulierung der christlichen Glaubensgrundsätze, der Dogmen, auf. Der Hintergrund der damaligen Dogmenfestlegung war in erster Linie das Bemühen, die reine Lehre gegenüber Irrlehren zu bewahren. Auch wenn das frühe Christentum in mancherlei Weise aus der Gnosis rezipierte, wurde diese selbst als Häresie angesehen.³⁴³ Wenn wir somit im Folgenden Formen und Strukturen der Gnosis näher betrachten werden, dann ist zunächst die häretische Gnosis gemeint.

Es kann somit zwischen einem allgemeinen Begriff der Gnosis als Erkenntnis, wie er schon in der Antike zu finden war und dem speziellen Begriff der Gnosis als ideengeschichtliche

³⁴² Hans Jonas: *Gnosis*, S. 11.

³⁴³ Im Urteil des protestantischen deutschen Theologen Rudolf Bultmann (1884-1976) haben sich Christentum und Gnosis gegenseitig beeinflusst: „Sie konnte als solche wohl als dem christlichen Glauben verwandt erscheinen und sich selbst als ihm verwandt fühlen. Gnosis und Christentum haben sich daher mannigfalt beeinflusst.“, *Das Urchristentum im Rahmen antiker Religionen*, S. 176. Auch Eric Voegelin sieht insbesondere bei Paulus und beim Evangelisten Johannes gnostisches Gedankengut. Während bei Platon die innerweltliche Ordnung zentral steht, betont Paulus, nach Voegelin, vorwiegend den Aspekt des Heils und der Rettung des Menschen. Bei Platon dominiert die Suche nach der Wahrheit mittels *Eros*, während bei Paulus die Liebe als *agape* zentral steht. Trotz der Gemeinsamkeit eines noetischen Kerns und der Hochachtung des mittelalterlichen Christentums, in der Macht und Geist miteinander korrelierten, beanstandet Voegelin die „Verwundbarkeit des Christentums durch gnostisches Gedankengut“. Vgl. Harald Bergbauer: *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, S. 173-181, hier: S. 181.

Strömung, von der insbesondere die ersten Kirchenväter die Kirche abzugrenzen versuchten, unterschieden werden. Jener Gnostizismus zurzeit der frühchristlichen Gemeinden des 2. und 3. Jahrhunderts soll im Folgenden einfachheitshalber als Gnosis bezeichnet werden. Es sei zunächst darauf hingewiesen, dass jene Geistesströmung der Gnosis, mehrere verschiedene Elemente in sich vereinigte und daher vielseitig ist.³⁴⁴

Im Folgenden interessieren uns die zentralen Elemente jener Strömung, die die Gnosisforschung bisher erfasst hat. Wir wollen insbesondere in Bezugnahme auf den bedeutenden Gnosisforscher Hans Jonas jene Geistesströmung untersuchen. Was war (und ist) die Gnosis für eine Weltauffassung der europäischen Geistesentwicklung, die sich in den ersten Jahrhunderten nach Christi herauskristalliert hat? Worin unterschied sie sich vom Christentum und der Philosophie? Welche wichtigen „Weichenstellungen“ wurden in jener Zeit vorgenommen? Eben jene zwischen dem (rechtgläubigen) Christentum, der Philosophie und der Gnosis.

4.2. Die Merkmale der Gnosis

Bevor man die Frage nach dem „Was“ der Erkenntnis darstellt, muss in der Auseinandersetzung mit der Gnosis die Frage nach dem „Wie“ gestellt werden.³⁴⁵ Denn diese Fragestellung grenzt die gnostische Erkenntnis von der herkömmlichen Philosophie ab. Wird in der Philosophie die Erkenntnis entsprechend der platonischen Erkenntnislehre auf rational-logische, sowie auch auf existenzielle und erzieherische Weise mühsam nach einem langen Reifeprozess erworben, so ist dies bei der Gnosis anders. Die gnostische Erkenntnis ist nur in einem Akt erworben.

4.2.1. Das „Wie“ der Erkenntnis

Nach gnostischem Verständnis bedarf es keines langsamen oder gar leidvollen Herantastens oder Herangeführtwerdens an die Wahrheit, wie dies etwa Platon in seinem Höhlengleichnis dargestellt hat. So kann der Gnostiker Simon sagen: „Es ist wahr, dass in diesen Wissenschaften, die allgemein üblich sind, jeder, der nicht gelernt hat, auch nicht Kenntnis hat, in Sachen der Gnosis aber hat einer gelernt, sogleich wie er gehört hat.“³⁴⁶

³⁴⁴ Diese verschiedenen Elemente waren jüdisch, christlich, persisch, babylonisch, ägyptisch und griechisch.

³⁴⁵ Vgl. Werner Förster: *Die Gnosis*, S. 8.

³⁴⁶ Hippolyt: *Pseudoclemens*, Recogn. III 35,7.

Daher kann es auch in gnostischen Texten heißen, als der Offenbarer sich in seiner Gestalt zeigte: „Sogleich und in einem Augenblick war mir alles geöffnet.“³⁴⁷ Zentral steht hierbei das Motiv der Erlösung. Es heißt in der Gnosis, dass ein Satz aus der Bibel oder der Poesie für ein rechtes Verstehen genüge. Die Vorstellung, auf kurze und schnelle Art und Weise zur Erkenntnis zu gelangen, liegt darin begründet, dass die Gnosis zunächst nur religiöse Erkenntnis vermitteln will. Sie verzichtet auf rationale Begründungen. Die Gnosis ist daher zwar eine Geisteshaltung, aber keine Philosophie im platonischen Sinne.

4.2.2. Der Dualismus und die Weltfeindlichkeit

Der entscheidende Grundzug gnostischen Denkens besteht in seinem radikalen Dualismus. Das Geistige und das Materielle werden als zwei verschiedene Prinzipien gesehen, auseinander gehalten und gegeneinander gestellt. Das „Reich des Lichtes“ ist absolut außerweltlich und ihm steht der Kosmos als „Reich der Finsternis“ entgegen. Das Geistige ist das gute Prinzip, das Materielle stellt das böse dar. Die Welt, die in der Antike noch die wohlgeordnete des Kosmos war, ist für den Gnostiker somit nicht mehr an sich gut. Sie ist „Schmutz“ und im Grunde verdorben.

Für den Gnostiker liegt die Welt im Argen. Damit bricht er mit dem biblischen Verständnis von der guten Schöpfung. Er sieht nicht wie der biblische Mensch, dass die erschaffene Welt „gut, sehr gut“ geschaffen wurde.³⁴⁸ Folgerichtig kann die gute Welt auch nicht von einem Gott erschaffen worden sein, der selbst gut ist. Die Gnosis lehrt die Existenz eines Weltenbaumeisters, des Demiurgen. Der Gnostiker kennt eine Zwei-Götter-Lehre: Es gibt einen guten Gott und den bösen Gott, dem Demiurgen. Schuld an der misslichen Lage des Kosmos ist nicht der Mensch, der nur Opfer ist.

Die Weltablehnung des Gnostikers findet ihren Ausdruck zum einen in einer Gleichgültigkeit gegenüber der Welt. Sie führt somit zu einer Leibfeindlichkeit. Da der Gnostiker den Leib gering schätzt, werden auch die menschlichen Triebe für seine geistige Entfaltung als hinderlich und lästig angesehen. Die Leibfeindlichkeit des Gnostikers kann jedoch auch den Hang zu einer anderen Ausformung zur Folge haben, nämlich die Hingabe an die weltlichen Begierden

³⁴⁷ Poimandres 4; *Die hermetische Literatur*., in: *Die Umwelt des Neuen Testaments*, Band 4 (Joachim Jeremias/Otto Michel, Hrsg.), Nr. 85, S. 94.

³⁴⁸ Vgl. die biblische Schöpfungsgeschichte: *Genesis*, 1, 31. Die Ablehnung der Geschöpflichkeit des Menschen sollte bei den gnostischen Encratiten deutlich zum Ausdruck kommen, die Abscheu gegen die Erzeugung und Geburt, sowie auch die Ehe predigten.

und Lüste. In einer libertinistischen Variante ist der Gnostiker der Auffassung, dass der minderwertige Leib der guten und hochwertigen Seele nichts anhaben kann.

4.2.3. Der göttliche Funken im Ich

Wenn die Welt nun gering zu schätzen ist und somit „schmutzig“, dann gibt es in diesem Schmutz aber sehr wohl Gold. Dieses Gold gleicht einem versprengten Funken eines ewigen Lichtreiches des Guten in der Seele des Menschen, der sich eben in den minderwertigen Körper verirrt hat und in diesem wie in einem Gefängnis der Erlösung harrt. Dieser gute Funke des Göttlichen im Menschen ist immer schon einfach im Menschen grundgelegt und kann sich auch nicht ändern. Durch die Erkenntnis dieser Umstände kann der Mensch sich im gnostischen Verständnis von der schlechten diesseitigen Welt retten und befreien.

Die Seele im Menschen muss nicht erst ausgebildet bzw. entfaltet werden, da das Göttliche eben ohnehin schon da ist. „Das Entscheidende muss der Mensch nicht erst tun, sondern er hat es, oder besser: Er ist es.“³⁴⁹ Dementsprechend kann der gnostische Mensch auch behaupten, dass er „von Natur aus“ gerettet sei und nicht, wie die Bibel lehrt, seit dem Sündenfall mit dem Makel der Erbsünde lebt, somit stets zur Sünde neigt. Dem entspricht, dass jene Menschen, die nicht vom göttlichen Funken erfasst sind, verloren sind.

Durch eine Erinnerung, die in einem Akt vollzogen wird, kann der Mensch gerettet werden. Dafür muss er erst einen Ruf vernehmen. Diesen „Ruf von oben“ fühlt der Gnostiker in seinem Ich. Er fühlt, dass dasjenige, was verschüttet in ihm liegt, „angeklungen“ wird. Daher soll in einem Akt die Annahme einer Wahrheit erfolgen können. Durch diesen erlösenden Akt soll der Mensch an ein Göttliches in ihm wieder erinnert werden. Nur „durch Erkenntnis wird der innere Mensch erlöst“³⁵⁰. Der göttliche Funke, der im Menschen schlummert, bleibt der materiellen Welt dabei stets fremd.

In einem christlichen Kontext findet diese Auffassung seinen Ausdruck im Doketismus. Dieser Auffassung entsprechend soll Jesus Christus nur scheinbar eine körperliche Existenz gehabt haben. Er hat somit auch nicht wirklich gelitten und ist auch nicht wirklich auferstanden. Den neutestamentlichen Satz „Das Wort ward Fleisch“ (*Johannes 1,14*) konnten Doketisten nicht wörtlich interpretieren. Von Jesus soll nur die Verkündigung seines Wortes ergangen sein. In der

³⁴⁹ Carl Andersen: *Die Gnosis*, S. 13.

³⁵⁰ Irenäus über die Gnostiker: *Adversus Haeresus*, I 21,4.

weiteren Konsequenz werden die Sakramente, die als sichtbare Zeichen Gottes unsichtbare Gnade (er)wirken, überflüssig.

Entsprechend dem gnostischen Selbstverständnissen kann ihn ein weltliches oder auch religiöses Gesetz nicht verpflichten, da es immer von außen auferlegt wird. In der Folge dessen kann sich auch eine Gleichgültigkeit gegenüber der Obrigkeit ergeben, es sei denn seine „innere Offenbarung“ verpflichtet zum Gehorsam. Nur was der Gnostiker im Glauben vom höchsten Gott in einem Ruf meint erfahren zu haben, dient ihm als Richtschnur für sein Verhalten. Nur diesem Ruf fühlt er sich verpflichtet. Dies bedeutet in der Konsequenz eine Indifferenz des Gnostikers für sein Handeln in der Welt.

Der Gnostiker kann mit dem höchsten Wesen wieder vereint werden und Teil der erleuchteten Welt sein. Hierin steckt auch ein revolutionärer Zug eines Teiles der Gnosis: Der Mensch, der sein wahres Ich erkannt hat, wird gottgleich – der Mensch wird Gott. Eine Stelle des *Nag-Hammadi-Codex* bringt diese menschliche Anmaßung auf den Punkt:

„Gott schuf den Menschen und die Menschen schufen Gott. So ist es auch in der Welt, da die Menschen Götter schaffen und sie als ihre Schöpfungen verehren. Es würde sich ziemen, dass die Götter Menschen verehren.“³⁵¹

4.2.4. Der Verlust der inneren Wandlung

„Nicht mehr ins Werden zu kommen“ ist eines der Ziele des Gnostikers. In einer Welt von Schmutz begreift sich der Gnostiker ohnehin als erleuchtet und erlöst, sofern er den göttlichen Ruf aus seinem Ich erhört hat. Und da er durch sein Wissen von Natur aus meint, erlöst zu sein, bedarf es keiner inneren Wandlung. Diese Wandlung wäre jene des Menschen im platonischen Höhlengleichnis, der sich von seinen Fesseln befreit und umkehrt (*pariagoge*). Der Gnostiker bricht mit dem (kosmischen) Prinzip des „Stirb und Werde“. Diese Haltung führt nicht zur inneren Wandlung, sondern zum seelischen Tod des Gnostikers.³⁵²

Hierin vollzieht der Gnostiker einen weiteren Bruch mit fundamentalen menschlichen Daseinsbestimmungen der hebräischen Bibel. Der Gott der Gnostiker ist nicht jener Abrahams, Isaaks und Jakobs. Er ist nicht der Gott, der sich Abraham in der Welt offenbarte und ihm befahl,

³⁵¹ Nag Hammadi Codex, II, 119, 35-120,4.

³⁵² Eric Voegelin: „Je intensiver alle menschlichen Energien in das große Unternehmen der Erlösung durch welt-immanentes Handeln geworfen werden, desto mehr entfernen sich diejenigen, die an diesem Unternehmen mitwirken, vom Leben des Geistes“, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 142.

aus Ur auszuziehen in ein Land der Verheißung. Er ist auch nicht der Gott Jakobs, der mit Gott kämpfte und deshalb den Namen Israel („der mit Gott streitet“) erhielt.³⁵³ Dem Gnostiker ermangelt es am Sinn dafür, dass das Leben des Menschen auf Erden ein Kampf ist, der eine innere Reifung erst ermöglicht.³⁵⁴

4.3. Der Bruch mit der antiken Weltanschauung

Wie schon erwähnt, unterschied sich der Gnostizismus von der antiken Philosophie (bzw. vom Hellenismus) und befand sich in einem konstitutiven Kampf mit denselben. Zwar setzte die Gnosis das antike Weltgebäude voraus und wies bestimmte Gemeinsamkeiten mit selbigem auf, doch forderte sie im Kern das griechische Denken fundamental heraus. Und wenn beide Strömungen auch in der Geschichte vermischt auftreten sollten, so unterscheiden sie sich in ihren Kernelementen. Im Folgenden werden zwei dieser zentralen Punkte der Auseinandersetzung und Unterscheidung herausgehoben, nämlich der Kosmos und die Tugend.

Das zentrale Symbol der griechischen Kultur ist der Kosmos. Kosmos bedeutet soviel wie Ordnung. Ordnung kann verstanden werden als die richtige Anordnung der Dinge in Hinblick auf ihre Zwecke, sowohl materiell als auch immateriell. Der Kosmos erstreckt sich auf die ganze Welt, das Gemeinwesen, den Haushalt und das Leben des Einzelnen. Als sinnlich wahrnehmbarer Aspekt der Ordnung wurde die Schönheit und ihr inneres Prinzip die Vernunft gesehen. Dieser Kosmos wurde als beseelt und göttlich verstanden: „Der antike Mensch transzendierte sich in Richtung auf die kosmische Ordnung.“³⁵⁵

Der Kosmos umfasste die zeugenden und Leben schaffenden Kräfte der Natur. Der Kosmos als ein beseeltes und intelligentes Ganzes wirkte mit seinen Lebenskräften die Harmonie der irdischen Welt. Er zeugte einen ordnenden Geist, der die Gesetzmäßigkeiten für das menschliche Handeln beinhaltete. Im alten Babylon und Ägypten, im antiken Griechenland und insbesondere auch im christlichen-katholischen „Mittelalter“ wurde die Menschenwelt selbstverständlich kosmologisch begriffen, auch wenn es nach christlicher Lehre klar ist, dass ein Schöpfer den Kosmos geschaffen hat.

³⁵³ Dies sollte der römische Gnostiker Marcion verdeutlichen, der die Bibel vom Alten und das Neue Testament von seinen „jüdischen Elementen“ reinigen wollte.

³⁵⁴ Vgl. Heraklits „Der Krieg ist der Vater aller Dinge“ (*polemos pater panton*) oder das *Militia est vita hominis super terram*, Hiob 7,1.

³⁵⁵ Harald Bergbauer: *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, S. 302. Insofern war der Kosmos mehr als ein materielles „Sternensystem“. Vgl. Platon: *Timaios*, Kap. 3-12.

4.3.1. Die gnostische Bewertung des Kosmos

Der Gnostiker bewertet die erste Erfahrung des antiken Menschen, jene nach der kosmischen Realität, neu. Die Existenz des Kosmos leugnet der Gnostiker zwar nicht, doch verkehrt er seinen Sinn und die ihm bisher zugestandenen Eigenschaften. Ist der Kosmos bei den Griechen noch lobenswert, weil in sich schön und gut, ist sie beim Gnostiker schlecht und feindselig. Der Kosmos (und somit die Ordnung) wird dadurch auch seiner Göttlichkeit, die den Kreislauf des „Stirb und Werde“ wirkt, entleert. Der Kosmos als Welt ist in der Gnosis ein negatives Konzept.

Die gnostische Weltfeindlichkeit liegt darin begründet, dass der gnostische Gott, der Demiurg, nicht nur außerweltlich und überweltlich, sondern in einem äußersten Sinn zugleich gegenweltlich ist. In den Worten des Gnosisforschers Hans Jonas:

„Die erhabene Einheit von Kosmos und Gott wird aufgebrochen, die beiden werden auseinandergezerrt, und es wird eine Kluft gerissen, die niemals wieder ganz geschlossen werden sollte: Gott und Welt, Gott und Natur, Geist und Natur werden voneinander getrennt, einander fremd, ja sogar Widersacher.“³⁵⁶

Dadurch fühlt sich der Mensch in der Welt nicht mehr heimisch, wie dies schon die antike Kritik der Gnosis deutlich zum Ausdruck brachte. Durch den Verlust des Empfindens der Zugehörigkeit des Menschen zur Welt erfährt der Gnostiker seine Einsamkeit. Als psychologische Voraussetzungen für die Weltablehnung führt Hans Jonas eine ungeheure „Daseins-Unsicherheit, Angst vor der Welt und vor sich selbst an, aus der sich die große Gleichung Welt = Finsternis (*kosmos – skotos*)“³⁵⁷ ergibt.

Aus der Sicht antiker Philosophen handelt es sich bei der Gnosis nicht bloß um eine seltsame Anschauung, wie etwa Plotin (205-270) festhielt: „Wer also die Natur des Kosmos tadelt, der weiß nicht, was er tut und wohin sich sein Übermut versteigt.“³⁵⁸ Einen ähnlichen Protest brachte die frühe Kirche zum Ausdruck, da sich die Gnosis insbesondere gegen die biblische Lehre von der guten Schöpfung und von Gottes guter Herrschaft stellt: „Die Welt Frucht

³⁵⁶ Hans Jonas: *Gnosis*, S. 298.

³⁵⁷ Ebenda, S. 7.

³⁵⁸ Plotin: *Enneaden*, I, 12,7.

eines Fehltrittes zu nennen und ein Produkt von Unwissenheit ist allerdings eine unerhörte Blasphemie“³⁵⁹, so der Kirchenlehrer Irenäus von Lyon.

4.3.2. Der Verlust der Tugend

Eine Tugend ist die in vortrefflicher Weise vorgenommene Aktualisierung einer seelischen Fähigkeit, mit der Welt umzugehen. Da der Gnostiker die Welt eben gering schätzt, räumt er auch den Handlungen des Menschen keinen besonderen Wert ein. Dies hindert ihn an der Ausbildung einer Tugendlehre. Genauso wie der Gnostiker kein Gesetz, das ihn in der Welt verpflichtet, annehmen kann, verwirft er die Tugend. Dass ihnen eine Theorie der Tugend fehle war der zentrale Vorwurf des Römers Plotin gegen die Gnostiker:

„Dieser Punkt darf unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen: welchen Einfluss ihre Lehre auf die Seelen ihrer Zuhörer und derer haben, die von ihnen überredet werden, die Welt und die Dinge in ihr zu verachten. (...) Ihre Lehre ist noch gewagter als die des Epikur, verachtete, indem sie den Herrn der Vorsehung und Vorsehung selbst beschuldigt, alle Gesetze hier unten und die Tugend, die zwischen den Menschen seit dem Anfang der Zeiten erstand ist, und gibt die Mäßigkeit dem Gelächter preis. So dass nicht Gutes in dieser Welt entdeckt werden kann. Daher macht ihre Lehre die dem menschlichen Charakter eingeborene und durch Vernunft und Anwendung zur Vollendung gebrachte Gerechtigkeit und Mäßigkeit zunichte, und so auch allgemein alles, wodurch ein Mensch würdig und edel werden kann. (...) Denn von den Dingen hier unten ist ihnen nichts edel, sondern etwas ‚anderes‘, das sie ‚danach‘ anstreben. Aber sollten nicht die, die ‚Wissen‘ erlangt haben, das Gute schon hier verfolgen, und im Verfolgen dessen die Dinge hier unten in Ordnung bringen, und das gerade, weil sie den Anspruch erheben, einem göttlichen Wesen zu entstammen? Denn es ist die Natur dieses Wesens, das Edle zu betrachten. Aber die, die keinen Anteil an der Tugend haben, haben auch nichts, das sie von hier zu den Dingen im Jenseits transportiert.“³⁶⁰

Wir haben bereits im Vorkapitel das Wesen der Tugend umschrieben. Es sei darauf hingewiesen, dass es zur Aneignung der Tugend nicht das Wissens um dieselbe, sowie auch

³⁵⁹ Irenäus: *Adversus Haeresus*, II, 3,2. Trotz dieser Aussagen muss festgehalten werden, dass es auch schon im (frühen) Christentum akosmische Tendenzen gab. Dies lag daran, dass im Christentum der Soteriologie vor einer Kosmologie der Vorrang gegeben wurde.

³⁶⁰ Plotin: *Enneaden*, I, 9,15. Plotin führt weiter aus: „Es ist aufschlussreich, dass sie überhaupt keine Untersuchungen über die Tugend anstellen, und dass die Behandlung all solcher Dinge in ihren Lehren überhaupt nicht vorkommt. Sie fragen nicht, was die Tugend ist und wie viele Arten es gibt, und sie beachten auch die vielen und wertvollen Einsichten nicht, die in den Schriften der Alten gefunden werden können, sie zeigen auch nicht, wie die Tugend entsteht und wie sie erworben wird, nicht wie die Seele zu behüten und zu reinigen ist. Denn einfach zu sagen, auf Gott zu schauen, ohne sich eines Vergnügens zu enthalten und die heftigen Emotionen zu bändigen? (...) Tatsächlich kann nur die Tugend uns Gott offenbaren, wenn sie sich weiterentwickelt und in der Seele zusammen mit der Einsicht wirklich wird. Ohne wahre Tugend bleibt Gott ein leeres Wort.“

keiner Belehrung, Entscheidung, Anstrengung und Gewöhnung bedarf.³⁶¹ Eine rechte Handlung setzt auch die vernünftige Einsicht über die natürliche Hierarchie der Dinge voraus. Deshalb ist u.a. auch die Einsicht über das richtige Handeln, die Klugheit, eine Tugend. Ferner steht die Tugend immer im Zusammenhang mit einer Verantwortlichkeit gegenüber der Umwelt. Für derartige Vorstellungen über die Tugend bot die Theorie der Gnosis keinen Platz.

Der Mensch befindet sich stets auf dem Weg, sein potentielles menschliches Sein zu verwirklichen und sich somit zu vervollkommen. Mittels der Tugend soll der Mensch gleichsam auf einer Stufenleiter emporsteigen, wodurch die „Ausdrucksformen des Göttlichen immer der umfassenden Göttlichkeit des Universums (Kosmos) ihr Recht einräumen“³⁶². Der Gnostiker meint, die Zwischenwirklichkeiten dies Stufen ignorieren und überspringen zu können, da er in seinem Blick auf Gott durch Lichtfunken bereits erlöst und im Zustand der Vollkommenheit zu sein.

4.3.3. Die Bruderschaft der Erlösung

Der Gnostiker, in der Überzeugung im Besitz höheren Wissens zu sein, wird durch seine Distanz zu den natürlichen Dingen auf sein Selbst zurückgeworfen. Gleichzeitig jedoch führt

„die kosmische Fremdheit zu einer neuen Betonung der Mitmenschlichkeit des Menschen als des einzig noch verbliebenen Bereichs von Verwandtschaft, einer Einheit, die nicht nur aus dem gemeinsamen Ursprung, sondern auch aus der Gemeinsamkeit der Situation der Fremdheit in der Welt erwächst.“³⁶³

Diese Mitmenschlichkeit bezieht sich nicht auf die Menschen in der Welt, in der der Gnostiker gegenüber seinen Mitmenschen nicht tugendhaft zu sein braucht. Sie bezieht sich auf das akosmische Selbst und den anderen in der gleichen Situation. Dadurch begründet sich eine neue Bruderschaft der Erwählten, Gläubigen, Wissenden bzw. „Eingeweihten“. Nicht die Integration des Menschen im kosmischen Ganzen soll gefördert werden, sondern nur die Integration der Erlösten bzw. Eingeweihten, die gleichzeitig jedoch ihre eigene Entfremdung (von der Welt und den Menschen in ihr) fördern.³⁶⁴

³⁶¹ Siehe Kapitel 3.2.3. *Das Leben gemäß der Tugend*. Vgl. hierzu die platonischen Frühdialoge oder insbesondere Aristoteles' *Nikomachische Ethik*.

³⁶² Hans Jonas: *Gnosis*, S. 318.

³⁶³ Ebenda, S. 314.

³⁶⁴ Ebenda, S. 315.

Ein besonderes Merkmal der Gnosis sind somit „eingeweihte Kreise“ mit eindeutig esoterischem Charakter. Diese Kreise sollen nun im Besitz von Geheimwissen (über das Göttliche) sein, dass vor den Volksmassen absichtlich verborgen bleiben soll. Erst durch dieses gnostische Selbstverständnis konnten sich gnostische Sekten bilden, die nicht selten ihre Lehre mit der christlichen vermengten. Diese meinten nun, dass ihnen durch das „Erwachen“ der Erkenntnis (*gnosis*) eine „Freilegung“ des „echten“ Christentums gelungen sei, das sich von einem angeblichen „verfälschten“ Christentum abzugrenzen hat.

4.4. Zusammenfassung

Die Gnosis ist ein geistesgeschichtliches Phänomen, das seine Ursprünge in der Antike hat. Das bedeutendste Merkmal der Gnosis ist die Weltablehnung ist. In manchen Ausformungen wird sie zu einer Revolte gegen Gott: „Damit richtet sich der Blick unmittelbar auf den Menschentyp selbst, der die gnostische Haltung repräsentiert und der sowohl bezüglich der Natur des Menschen und der ihn umgebenden Welt in einem Trugschluss verharret.“³⁶⁵ Eric Voegelin fasste mehrere Merkmale gnostischer Weltauffassung folgendermaßen zusammen:

1. Zwischen dieser Welt und dem unserem Denken unfassbaren Gott, dem „Urgrund“, ist ein unüberbrückbarer Gegensatz;
2. Das „Selbst“, das „Ich“ des Gnostikers, sein „Geist“ oder seine Seele ist unveränderlich göttlich;
3. Dieses Ich aber ist in diese Welt geraten und von ihr gefangen und betäubt worden und kann nicht befreit werden;
4. Erst ein göttlicher Ruf aus der Welt des Lichtes löst die Bande der Gefangenschaft;
5. Erst am Ende dieser Welt kehrt das Göttliche in den Menschen zu seiner Heimat zurück.³⁶⁶

Die antike Gnosis sollte im Laufe der Zeit nicht verschwinden, sondern zunächst in häretischen mittelalterlichen Bewegungen oder auch in protestantischen Strömungen deutlicher

³⁶⁵ Franz Schmölz: *Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik*, S. 64.

³⁶⁶ Vgl. Eric Voegelin in ähnlicher Zusammenfassung: *Der Gottesmord*, in derselbe: *Der Gottesmord*, S. 107-109. Hier führt Voegelin als gnostischen Merkmal den Glauben an, dass die Welt die Seinsordnung geändert werden kann und muss. Die Änderung der Seinsordnung liegt im Handlungsbereich des Menschen, daher konstruiert der Gnostiker Rezepte für eine Selbst- und Welterlösung.

zum Durchbruch kommen.³⁶⁷ Diese sollten sich insbesondere durch Ablehnung und einen Hass auf die Kirche als Institution kennzeichnen, der sich in späteren Zeiten auf die Institution des Staates und überhaupt auf jegliche Institutionen ausweiten sollte.³⁶⁸ Es können daher im modernen Denken auf jeden Fall gnostische Grundstrukturen gefunden werden, die sich auch politisch im Liberalismus oder Marxismus manifestieren sollten.³⁶⁹

Es wäre unzutreffend, wie dies Voegelin getan hat, die Gnosis als Charakter der Modernität erfassen zu wollen. Dafür sind die Moderne aber auch die Gnosis selbst zu vielfältige und komplexe Phänomene. Voegelin selbst revidierte in seinem Spätwerk seine Gnosis-Thesen und sah andere Ursachen für die Entstehung der Moderne.³⁷⁰ Auf jeden Fall kommt jedoch Voegelin das Verdienst zu, durch seine Untersuchungen geistesgeschichtliche Traditionslinien der Moderne und ihre Auswirkungen auf die Politik offengelegt zu haben.

Die These vom gnostischen Ursprung der Moderne selbst kann zweifelsohne bezweifelt und kritisiert werden. Doch sie bleibt, wie wir etwa im Bezug auf die Frage nach der Tugend und der Bewertung des Kosmos gesehen haben, ein Interpretationsschlüssel geistesgeschichtlicher und somit auch gegenwärtiger Phänomene:

„Wenn man sie auch nur versuchsweise und vorübergehend wie eine Brille benutzt und durch sie die bunte Geschichte der Moderne vor dem geistigen Auge Revue passieren lässt, erweist sie ihren Beitrag zum besseren Verständnis der Moderne.“³⁷¹

³⁶⁷ Es soll nicht außer Acht gelassen werden, dass gnostisches Gedankengut auch im Katholizismus virulent war (und möglicherweise auch noch ist). Dies tut es etwa, wenn die (auch von Platon vertretene) Lehre vom Jüngsten Gericht, in dem der Mensch nach seinen Taten gerichtet wird, zugunsten einer protestantischen Erlösungslehre verdrängt wird. An dieser Stelle sei an den Vorwurf Pelagius (360-420) an Augustinus erinnert, gnostisch-manichäische Ideen (aus seiner Leben vor der Bekehrung) ins Christentum eingeführt zu haben. Diese Auffassung Pelagius' ist vom so bezeichneten Pelagianismus zu unterscheiden. Der Pelagianismus ist die von der Kirche verurteilte Lehre, die die Dualität von Leib und Seele, Gott bzw. Kirche und Welt, sowie Gnade und Natur aufheben will.

³⁶⁸ Vgl. über Sektenbewegung und den Geist der Moderne: Eric Voegelin in *Das Volk Gottes*.

³⁶⁹ Nach Voegelin stehen insbesondere jene libertäre, antistaatlichen politischen Auffassungen und Bewegungen, die für eine restriktive Konzeption des Staates eintreten, in gnostischer Tradition.

³⁷⁰ Eric Voegelin gestand die Überbetonung der Gnosis als Ursache der Moderne auch ein und rückte von seiner These auch ab: „Seit dem ersten Mal, wo ich den Gnostizismus mit modernen Ideologien verglich, in der *New Science of Politics* und 1959 in meiner Studie *Wissenschaft, Politik, Gnosis*, mußte ich meine Position revidieren. Die Anwendbarkeit der Kategorie des Gnostizismus auf andere Ideologien ist selbstverständlich stichhaltig. In einer vollständigen Analyse müssen jedoch auch andere Faktoren berücksichtigt werden. Einer dieser Faktoren ist die metastatische Apokalypse, die sich direkt von den israelitischen Propheten ableitet und über Paulus einen roten Faden in den christlichen Sektenbewegungen bildete bis hin zur Renaissance. (...) Darüberhinaus entdeckte ich, dass weder der apokalyptische noch der gnostische Aspekt den Prozeß der Immanentisierung ausreichend erklärt.“, *Gnosis-These: Der Gottesmord*, S. 7-35. Auf Wunsch von Voegelin wurde zu seinem Begräbnis folgende Bibelstelle gelesen: „Denn alles, was in der Welt ist: des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Und die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit.“, 1. Johannesbrief, 2, 15-17.

³⁷¹ Harald Bergbauer: *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, S. 310.

5. Kritikpunkte am modernen Denken

„Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern? – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfte der letzte Mensch, der alles klein macht.“³⁷² Nietzsches „letzter Mensch“ ist eine Allegorie auf den Menschen, der nicht innerlich bewegt ist durch die großen Fragen seiner Existenz, die Eschatologisches in sich bergen. Dieser Mensch ist seiner Persönlichkeit verlustig geworden: „Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil der Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!“³⁷³

„Wie? Der Mensch wird immer kleiner! Der Mann verweiblicht sich! Alle streben nach dem Glück und Wohlbefinden der Faulen und Unwürdigen – statt nach höchster Kraftanspannung und Selbstbezwungung! Das Leiden (also auch sein Gegenpol: die Freude) soll vermindert, womöglich abgeschafft werden! – kurz: das Reich der Schlaff- und Nüchternheit, das Reich der Zahm- und Lahmheit, der Flachheit und Unfruchtbarkeit, das Schlaraffenland der Frivolen und Viel-zu-vielen, das Reich der Impotenz soll kommen!“³⁷⁴

Für Nietzsche ist der letzte Mensch das verächtliche Ideal der Masse, die kein Empfinden der eigenen Verkommenheit mehr hat. Dieser Mensch kann kein Ideal über sich selbst wahrnehmen. Nietzsche's Zarathustra will den Menschen noch das Gegen-Ideal, nämlich das des Menschen der reichsten Seele, des tiefsten Geistes und der höchsten Religiosität predigen: Der letzte Mensch sollte nicht erstrebt werden, sondern müsse überwunden werden. Doch dafür wird Zarathustra von der Menge ausgelacht: „Gib uns diesen letzten Menschen, o Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesem letzten Menschen!“³⁷⁵

Der Massenmensch in seinem behaglichen Wohlempfinden und seiner geistigen Versklavung zielt auf Nivellierung und Uniformierung: „Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich. Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das gleiche, Jeder ist gleich.“³⁷⁶ Diesen Zustand des letzten Menschen hat Nietzsche auch mit folgenden Worten

³⁷² Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, S. 13. Zuvor sagt Nietzsche als Zarathustra über den Stern: „Ich sage euch: man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.“

³⁷³ Ebenda, S. 13. In „Verwandtschaft“ zur Vorstellung des „letzten Menschen“ wird in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts das Konzept der „Posthistoire“ verwendet.

³⁷⁴ Peter Gast: *Einführung in den Gedankenkreis von ‚Also sprach Zarathustra‘ (Friedrich Nietzsche)*, Werke, Band VI, S. 376.

³⁷⁵ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, S. 15.

³⁷⁶ Ebenda, S. 14. Für den deutschen Philosophen Norbert Bolz charakterisiert sich die Situation des letzten Menschen „als geistige Versklavung durch die langsam fortschreitende Behaglichkeit des Wohlstandes.“ Diese entpuppt sich als Anti-Aufklärung. Vgl. Norbert Bolz: *Die Sozialoffenbarung*, in derselbe: *Das Wissen der Religion*.

beschrieben: „Alle sehr gleich, sehr klein, sehr rund, sehr verträglich, sehr langweilig. Ein kleines, schwaches, dämmerndes Wohlgefühl über alle gleichmäßig verbreitet, ein verbessertes auf die Spitze getriebenes Chinesentum“³⁷⁷.

Dem letzten Menschen als Massenmensch, der immer auch Konformist ist, ermangelt es insbesondere aristokratischer Werte und Tugenden. Es sind hier die ritterlichen und militärischen Eigenschaften zu nennen. Einem zahmen Herdentier sind gerade die Tugend der Tapferkeit und alles Heroische fremd. Es vermag nicht den Mut aufzubringen, den es gerade zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Fest- und Standhaftstehen in derselben bedarf. Auf den „westlichen“ Kulturkreis bezogen, seien an dieser Stelle die berühmten Worte Alexander Solschenizyns in Erinnerung gerufen:

„Der Verfall des Mutes ist das auffallendste Merkmal, das ein außenstehender Beobachter im heutigen Westen bemerkt. Die westliche Welt hat ihre Zivilcourage verloren, sowohl als Ganze als auch in jedem Land, in jeder Regierung (...). So ein Verfall des Mutes ist besonders unter den herrschenden Gruppierungen und unter der intellektuellen Elite festzustellen und führt zu dem Eindruck, dass die ganze Gesellschaft den Mut verloren hat. (...) Natürlich gibt es viele mutige Einzelpersonen, aber diese haben keinen Einfluss auf das öffentliche Leben.“³⁷⁸

Friedrich Nietzsche hat den Zustand des „letzten Menschen“, der in verschiedenen Variationen auch von anderen, wie etwa Alexis de Tocqueville (1805-1859)³⁷⁹, hellsichtig und prophetisch charakterisiert. Die Frage drängt sich auf: Wie kam es zu diesem Menschen? Wie kam es dazu, dass ein sich als modern verstehendes Zeitalter, einen solchen Menschen hervorbrachte, der sich – nochmals in den Worten Nietzsches – zur Hybris verstieg zu meinen: „Wir haben das Glück erfunden, wir wissen den Weg, wir fanden den Ausgang aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths. Wer fand ihn sonst?“³⁸⁰

„Der moderne Mensch etwa?“, von dem Nietzsche weiters sagt: „Ich weiß nicht aus, noch ein; ich bin Alles, was nicht aus noch ein weiß’ – seufzt der moderne Mensch ... An dieser Modernität waren wir krank.“³⁸¹. Die Moderne, diagnostiziert Nietzsche ist die Krankheit. Das moderne Europa, das die „Aufklärung“ und mit ihr die Französische Revolution hervorgebracht

³⁷⁷ Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 73.

³⁷⁸ Alexander Solschenizyn in seiner Rede *Die zerbrochene Welt* in Harvard 1978. In dieser sagte er des Weiteren: „Der Westen habe die Ehrfurcht vor Gott verloren und den Menschen zum Maß aller Dinge gemacht.“ (Internetquelle).

³⁷⁹ Alexis de Tocqueville sprach als erster vom Phänomen des „demokratischen Massenmenschen“. Vgl. Abschlusskapitel 7. *Resümee und Ausblick*.

³⁸⁰ Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist*, S. 86.

³⁸¹ Ebenda. Weiters: „- am faulen Frieden, am feigen Kompromiss, an der ganzen tugendhaften Unsauberkeit des modernen Ja und Nein.“

hat, ist dem Irrtum unterlegen, Vernunft und der Glaube an Fortschritt könnten die Irrationalität des menschlichen Seins überwinden. Mittlerweile wurden alle Normen dekonstruiert und relativiert, so auch das Leben selbst.³⁸²

Ein Wort, das den Zustand der modernen Gesellschaft beschreibt, könnte nach wie vor das der Dekadenz sein. Doch was bedeutet der Begriff der Dekadenz und wer definiert ihn?³⁸³ Verschiedene Personen und Instanzen würden bei der Beantwortung dieser Frage unterschiedliche Antworten geben. „Der Theologe wird die Dekadenz des Westens in dessen Unfähigkeit begründet sehen, das Religiöse zu denken.“³⁸⁴ Diesen Zustand hat auch wie kaum ein anderer Nietzsche in *Die Fröhliche Wissenschaft* analysiert – nicht in der Absicht einen Atheismus zu propagieren, sondern als Analyse der Misere des modernen Menschen:

„Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?“³⁸⁵

Nietzsche sah prophetisch, dass mit der Transzendenz zum Unbedingten auch die Erkenntnis der Wahrheit unmöglich wird. „Wenn es Gott nicht gibt, gibt es keine Wahrheit“, war seine Botschaft: „Wir Aufklärer, wir freien Geister des 19. Jahrhunderts nehmen unser Feuer noch von dem Christenglauben, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit, dass die Wahrheit göttlich ist.“³⁸⁶ Nietzsche war der Meinung, dass mit der Zerstörung dieses Glaubens die Aufklärung sich notwendigerweise selbst zerstöre. Dies zu begreifen, kann ein rechtes Verstehen der Moderne ermöglichen:

³⁸² Vgl. Dimitrij Grieb: *Europa 2084*, S. 61.

³⁸³ Nach Nietzsche ist der Gegenbegriff zur Dekadenz (*décadence*) der „Wille zur Macht“: „Das Leben selbst git als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht: wo der Wille zur Macht fehlt, gibt es Niedergang.“, *Der Antichrist*, S. 15. Doch der heutige Mensch fürchtet, nach Norbert Bolz, den Willen zur Macht. Die Angst ist die geistige „existentielle Grundlage“ des dekadenten Menschen.

³⁸⁴ Norbert Bolz: *Die Sozialoffenbarung*, in derselbe: *Das Wissen der Religion*, S. 56.

³⁸⁵ Friedrich Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft*, 2. Band, S. 127.

³⁸⁶ Ebenda, 5. Buch, S. 208. Vgl. Robert Spaemann: *Rationalität und Gottesglaube* (Internet-Artikel).

„Wenn es Gott nicht gibt, so schreibt Nietzsche, dann gibt es so etwas wie Wahrheit nicht. Dann gibt es nur subjektive Perspektiven auf der Welt, aber es gibt nicht jenseits dieser Perspektiven so etwas wie eine absolute, unveränderliche Wahrheit. Wenn es in diesem Sinn die Wahrheit *nicht* gibt, dann gibt es auch keine Aufklärung, und dann zerstört die Aufklärung mit der Abschaffung Gottes zugleich sich selbst. Und genau das war Nietzsches Überzeugung. Die Aufklärung bringt den Nihilismus hervor, an dessen Ende dann Platz geschaffen wird für neue Mythen: Mythen, die nicht so etwas wie Wahrheit widerspiegeln, sondern die dem Willen zur Macht des Stärkeren zum Ausdruck bringen.“³⁸⁷

5.1. Ein Bestimmungsversuch der Moderne

Um die Auseinandersetzung mit der Moderne, welche Gegenstand dieser Arbeit ist, besser verstehen zu können, muss jedoch zunächst erst versucht werden, sich um den Begriff der Moderne zu bemühen: Was bedeutet eigentlich „modern“? Das lateinische Wort *modernus* (neu, neuzeitlich, gegenwärtig) stammt vom lateinischen Adverb *modo* (eben, eben erst). Das Wort wurde später dem Französischen entlehnt und erscheint im Deutschen als Fremdwort in der Bedeutung von „neu“, als Gegensatz zu „alt, antik“. Die genauere inhaltliche Bestimmung des Wortes ist immer etwas vage geblieben.

Wir wissen, dass „modern“ ein Epochenbegriff ist und ein Zeitalter nach Antike und Mittelalter bezeichnen soll. Erstmalig kommt der Begriff *via moderna* im 14. und 15. Jahrhundert im Zusammenhang mit dem Nominalismus William von Ockhams auf. Der Nominalismus war die neue Philosophie, die zu jener Zeit an den bedeutenden Hochschulen gelehrt wurde und die Hochscholastik ablösen wollte. An der Wende zum 18. Jahrhundert sollte das Wort „modern“ ein weiteres Mal mit Nachdruck verwendet werden. Auch dieser Zeit sollte eine Abgrenzung und einen Bruch mit der tradierten Denktradition markieren.³⁸⁸

Im 19. und auch noch im frühen 20. Jahrhundert wurde der Begriff „modern“ wieder vermehrt aufgekommen und begann sich auf verschiedene Bereiche erstrecken. So wurde er etwa in der Architektur, Kunst („moderne Kunst“), Literatur („klassische Moderne“), Mode, sowie auch in der Soziologie verwendet. Nach einer Wiedergeburt der Antike in der Renaissance sollte sich das Denken und Schaffen von nun an nicht mehr an historischen Vorbildern orientieren. Daher versteht sich die Moderne als Epoche, die sich durch eine Überwindung des Mittelalters und somit auch durch eine Abgrenzung zur Antike definiert.

³⁸⁷ Robert Spaemann: *Wahrheit und Freiheit*, in derselbe: *Schritte über uns hinaus*, S. 329.

³⁸⁸ Im Deutschen sind die Begriffe der Moderne und Neuzeit Synonyme, die immer inhaltslos geblieben sind.

Nicht zuletzt aufgrund der Schwierigkeit einer Datierung ist eine Epocheneinteilung problematisch.³⁸⁹ Antike, Mittelalter und Moderne sind keine ineinander übergehenden historischen Entwicklungsphasen, sofern nicht (nach Hegel) ein immanent-lineares Geschichtsbild Grundlage der Betrachtung ist. Dieses Geschichtsverständnis ist heute nicht verschwunden. Es sei daher in diesem Zusammenhang die Frage gestellt, ob denn die Neuzeit das Gedankengut der Antike und des Mittelalters abgelöst und „überwunden“ hätte? Oder gründet die Moderne eben doch (im Sinne Nietzsches) in älteren Voraussetzungen?

Es kann die Vermutung geäußert werden, dass die heute gängige Periodisierung selbst schon eine gewollte Geschichtsinterpretation ist. Dies bringt Voegelin zum Ausdruck, indem er behauptet, dass das

„Symbol eines neuen, modernen Zeitalters von den sich einander ablösenden humanistischen, protestantischen und aufgeklärten Intellektuellen gebraucht [wurde], um ihrem Bewusstsein als Repräsentanten einer neuen Wahrheit Ausdruck zu verleihen.“³⁹⁰

In dieser Arbeit soll die Epocheneinteilung nicht in Frage gestellt, jedoch festgehalten werden, dass die Großepochen erstens in sich differenziert und zweitens füreinander durchlässig sind. In der Antike gab es auch schon bestimmte Formen der „Modernität“, die, wie wir gleich genauer sehen werden, mit dem Sophismus in Verbindung gebracht werden kann. Genauso gibt es in einem „Zeitalter der Moderne“, welches vielleicht doch noch unseres ist, sehr wohl lebendige alte und gar auch antike Traditionen. Die Einteilung hat somit keine direkte chronologische Bedeutung, sondern mehr eine philosophische und auch politische.

Die „neue Wahrheit“ (Eric Voegelin) der modernen Aufklärung versteht sich nun als ein individueller, sowie gesellschaftlicher Emanzipationsprozess. Dieser Prozess soll mit dem Mittel der „autonomen“ Vernunft des einzelnen Menschen verwirklicht werden und dieser hinterfragt die Dinge kritisch. Der aufgeklärte Mensch soll nicht mehr an die Vorgaben der Obrigkeiten und Bevormundungen gebunden sein, sondern sein Leben und Denken selbst bestimmen. Dieses Selbstverständnis definiert Immanuel Kant als das Programm der Aufklärung:

³⁸⁹ Die Dreiteilung der Geschichte (des Westens) in die Epochen Antike, Mittelalter und Neuzeit bzw. Moderne geht auf den Kirchenhistoriker Georg Horn (1620-1670) und den Historiker Christoph Cellarius (1638-170) zurück. Vgl. Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, Vorwort, S. 8.

³⁹⁰ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 234.

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“³⁹¹

Viele verschiedene Denker haben versucht, das Zeitalter der Moderne als ein Projekt „totalisierender Vernunft“ zu diagnostizieren. So hat etwa Max Weber die moderne Welt als „Gehäuse der Hörigkeit“ definiert, Martin Heidegger als „Gestell“ und Theodor Adorno als „verwaltete Welt“. Arnold Gehlen hat das Endprodukt des modernen Prozesses auf den Begriff der „kulturellen Kristallisation“ gebracht. Es gibt auch Stimmen, die das Ende der Geschichte, die *Posthistoire*, verkündet haben. Romano Guardini oder Hans Blumenberg haben nennenswerte Beiträge zur Bestimmung der Moderne geliefert.³⁹²

Die erwähnten Bestimmungen genauer zu erklären, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Im Folgenden wird daher die „Gestalt des Bewusstseins“, die wir mit dem Begriff „Modernität“ benennen, nach Robert Spaemann durch drei prägnante Kennzeichen zusammenfassend charakterisiert:

1. Das Verständnis von Freiheit als Emanzipation

Die Moderne zeichnet sich durch einen bestimmten Freiheitsimpuls aus. Das griechische Wort Freiheit (*Eleutheria*) bedeutet soviel wie, auf gewohnte Weise leben dürfen. Unter dem Einfluss von griechischer Philosophie und Christentum entwickelte sich ein Begriff von Freiheit als Selbstbestimmung, der auf das eigene Finden und Aneignen des Wahren und Richtigen abzielt.³⁹³ Selbstbestimmung versteht der moderne Mensch aber primär emanzipatorisch als ein „weg von“ und im Gegensatz zur Tradition nicht als ein inhaltlich bestimmtes „Wohin“. ³⁹⁴

Freiheit ist daher im modernen Verständnis eine Herauslösung aus herkömmlichen Bindungen, was zu einem Prozess der Isolation des Individuums führt. Die Richtung dieser

³⁹¹ Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung*, in derselbe: *Was ist Aufklärung*, S. 20.

³⁹² Es kann hier eine Einigkeit unter den Denkern festgestellt werden. Die Beschreibungen und Bewertungen sind laut Bolz „nur verschiedene Namen für das Endprodukt eines spezifisch modernen Prozesses“. Vgl. Norbert Bolz: *Die Sozialoffenbarung*, in derselbe: *Das Wissen der Religion*, S. 58: „Grundworte der modernen Gesellschaft lauten: System, Funktion und Differenz“.

³⁹³ Vgl. Robert Spaemann: *Ende der Modernität?*, S. 21.

³⁹⁴ Ebenda.

Herauslösung ist nicht vorgegeben durch einen inhaltlichen Begriff vom guten und richtigen Leben. Dem modernen Freiheitsbegriff geht es um die Erweiterung der Optionsmöglichkeiten.³⁹⁵ Freiheit ist nicht so sehr eine Eigenschaft oder ein Zustand, sondern ein Prozess, eben der der individuellen „Befreiung“.

2. *Der Mythos vom notwendigen und unendlichen Fortschritt*

Der Gedanke des Fortschritts ist zunächst nicht spezifisch modern, sondern die Vorstellung, dass es einen notwendigen und unendlichen Fortschritt gäbe. Fortschritt meint zunächst jene Veränderung zum Besseren. Wir können Verbesserungen nur deshalb von Verschlechterungen unterscheiden und sie deshalb Fortschritte nennen, weil die Struktur des Bestehenden, an der hier etwas verbessert wird, teleologisch verfasst ist, und weil diese teleologische Verfassung einen festen Maßstab dafür gibt, der es erlaubt, Verbesserungen von Verschlechterungen zu unterscheiden.³⁹⁶

Im Unterschied zum vormodernen Fortschrittsbegriff ist dem modernen die Annahme fremd, dass es so etwas wie einen universalen und notwendigen Fortschritt gibt. Jener Gedanke, dass ein Fortschritt keinen Preis hat, der prinzipiell nicht mit Rückschritten oder mit Verschlechterungen bezahlt werden müsste, ist ihm fremd. Der Gedanke, dass die Verbesserung stets der Notwendigkeit abgerungen werde müsse, hat schon Platon entwickelt. Dass sich der „Fortschritt“ jedoch mit Notwendigkeit durchsetzt, gehört zur Überzeugung des „fortschrittlichen Menschen“.³⁹⁷

Der „fortschrittliche Mensch“ meint, die Notwendigkeit des Fortschritts erkannt zu haben und stellt sich auf seine Seite. Für den Fortschritt müssen Opfer gebracht werden und was sich dem Fortschritt entgegensetzt, soll auf dem „Müllhaufen der Geschichte“ landen.³⁹⁸ Dieser Fortschrittsbegriff beansprucht, universal zu sein und ist auch inhaltslos, da er auch kein begrenzendes Maß hat: „Man geht nie weiter, als wenn man nicht weiß, wohin man geht“ (Goethe). Der Begriff eines universalen notwendigen Fortschritts ist *der Mythos* (bzw. Ersatzglaube) der Moderne.³⁹⁹

³⁹⁵ Vgl. Robert Spaemann: *Ende der Modernität?*, S. 22.

³⁹⁶ Ebenda, S. 23.

³⁹⁷ Ebenda.

³⁹⁸ Vgl. Robert Spaemann: *Ende der Modernität?*, S. 24.

³⁹⁹ Daraus ergibt sich eine Fixierung auf die Utopie vom „totalen Fortschritt“, wie im Sozialismus bzw. Marxismus deutlich feststellbar ist. Laut Voegelin ist der Tod des Geistes der Preis des Fortschrittes. Vgl. *Neue Wissenschaft der Politik*, S. 142.

3. Progressive Naturbeherrschung

Das fundamentale Signum der Moderne ist die systematische Instrumentalisierung der „modernen“ Wissenschaft im Dienst menschlicher Lebenspraxis. Die Voraussetzung dafür ist ein bestimmter Begriff von Wissenschaft, der sich durch den strikt nicht-teleologischen Charakter ihrer Erkenntnisse und durch den quantifizierenden, mathematischen Charakter, d.h. durch den das Programm der Übersetzung aller qualitativen Erfahrungen in quantitative Aussagen, auszeichnet.⁴⁰⁰ Die Form dieser wissenschaftlich-quantitativen Objektivität ist die kausal-gesetzliche Erklärung.

Es gehört zum Programm neuzeitlicher Wissenschaft, Subjekt und Objekt durch eine ontologische Kluft zu trennen, die gnostisch ist. Hierfür steht vor allem Descartes, der wie folgt erklärte:

„Es ist möglich, ein Wissen zu erlangen, das in diesem Leben großen Nutzen hat. Anstatt der theoretischen Philosophie, die jetzt von den Scholastikern gelehrt wird, können wir eine praktische finden, durch die wir die Natur und das Verhalten von Feuer, Wasser, Luft, Sternen und Himmel und allen anderen uns umgebenden Körpern erkennen und diese Dinge für alle die Zwecke verwenden, denen sie dienen können. So machen wir uns zu Herren und Eigentümern der Natur.“⁴⁰¹

Robert Spaemann zählt ferner die Homogenisierung der Erfahrung, die Hypothesisierung und den naturalistischen Universalismus zu den Kennzeichen des modernen Bewusstseins.⁴⁰² Der Gedanke des Universalismus ist zwar durch die griechische Philosophie und das Christentum entstanden, doch sind die Naturwissenschaften und die Technik von dieser Tradition unabhängig. Sie sind es aber, welche die Zivilisation der Neuzeit in entscheidender Weise begründen.⁴⁰³ Damit in Verbindung steht der moderne Gedanke der Gleichheit im Sinne eines abstrakten, historisch ungebundenen Universalismus, der sich gegen die christliche Katholizität gewendet hat.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ Vgl. Robert Spaemann: *Ende der Modernität?*, S. 26.

⁴⁰¹ Rene Descartes (1596-1650): *Discours de la methode*, 6,2.

⁴⁰² Vgl. Robert Spaemann: *Ende der Modernität?*, S. 28-30.

⁴⁰³ Ebenda, S. 29.

⁴⁰⁴ Ebenda. Der moderne Universalismus entstand zwar aus einer Symbiose vom christlichem Universalismus und vor allem der stoischen Ethik, doch richtete der christliche Glaube eine neue relevante Unterscheidung und Ungleichheit auf, nämlich die zwischen Gläubigen und Ungläubigen. Diese Unterscheidung blieb jedoch eschatologisch, während die moderne Aufklärung den illusionären Charakter oder doch zumindest Irrelevanz religiöser Unterscheidungen und die Relevanz der allen Menschen gemeinsamen Vernunft proklamierte. Doch hat die Aufklärung zwangsläufig eine neue Unterscheidung vorgenommen: Die zwischen Aufgeklärten und Unaufgeklärten. Die emanzipatorische Vernunft bleibt ein Wechsel auf die Zukunft und bleibt daher Utopie, so Robert Spaemann.

Im modernen Selbstverständnis sind prinzipiell nur naturalistische Argumente zugelassen, d.h. Argumente, die sich auf die empirische Bedürfnisstruktur beziehen. Das Geltendmachen eines Anspruches Gottes an den Menschen wäre systemfremd und nicht zugelassen.⁴⁰⁵ Jede Form von (göttlicher) Unbedingtheit ist nur assimilierbar, wenn sie funktional interpretiert wird, d.h. zu einer Form naturalistisch begründeter Bedingtheit umgeschmolzen werden kann. Und dies kann auf Gott nicht zutreffen. Das *etsi Deus non daretur* ist daher zur neuzeitlichen Bewusstseinsform schlechthin geworden.⁴⁰⁶

Neuzeitliche Wissenschaft bleibt somit wesentlich reduktionistisch. Solange ihr Status im Gesamtzusammenhang unseres In-der-Welt-Seins ein begrenzter ist, muss das kein Schaden sein. Erst dort, wo diese Form von Wissenschaft ihre Grenzen überschreitet und als die eigentliche Wahrheit, als Offenbarung des *ontos on*, der wirklichen Welt gilt und wo das Bewusstsein der Zeit seine paradigmatische Form von dieser Wissenschaft empfängt, da findet eine tiefgehende Deformation des Menschen durch Realitätsverlust statt. Dieser Realitätsverlust wurde auch von mehreren Denkern festgestellt und als Signum der Moderne bezeichnet.⁴⁰⁷

Im Folgenden werden wir uns drei Themenkreisen, die den Unterschied zwischen überlieferten und modernen Denkvorstellungen verdeutlichen, zuwenden – nämlich dem Bruch mit der klassischen Metaphysik, dem Individualismus und Liberalismus sowie dem Historismus und Positivismus. Anschließend werden repräsentative und exemplarische, moderne Denker und Vordenker behandelt werden: Joachim von Fiore, William von Ockham, Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes und Karl Popper werden aus der Sicht von katholischen Denkern, sowie von Leo Strauss und Eric Voegelin analysiert werden.

Die genannten modernen (Vor-)Denker vollzogen einen Wandel des tradierten Naturrechtsbegriffes, sofern sie diesen nicht vollkommen verwarfen. Hierfür steht insbesondere Jean-Jacques Rousseau, der in seinem Werk erstmalig einen nichtteleologischen Naturbegriff zur Darstellung gebracht hat.⁴⁰⁸ In seinem Verständnis von Natur gibt es nur einen Anfang, in dem

⁴⁰⁵ Ebenda, S. 30. Dies trifft auch dann zu, wenn für eine große Mehrheit die Religion der zentrale Inhalt ihrer Überzeugung wäre: „Die naturalistische Basis ist für das moderne Bewußtsein wichtiger als der auf sie gegründete Univiseralismus selbst.“

⁴⁰⁶ Robert Spaemann: *Ende der Modernität?*, S. 30. (*Etsi Deus non daretur* = Als ob es Gott nicht gäbe.)

⁴⁰⁷ So etwa von Leibniz, Kant, Hegel, Husserl oder Heidegger. Vgl. Robert Spaemann: *Ende der Modernität?*, S. 30. Eric Voegelin spricht von einem geschrumpften oder kontrahierten Selbst, d.h. die Konstruktion eines Selbst, das seine Existenzoffenheit zu Gott verloren hat, ein Vorgang, der zur Verdunkelung der Realität führe: „Die Kontraktion seines Menschseins zu einem in seine Selbstheit eingekerkerten Selbst ist das Charakteristikum des sogenannten modernen Menschen.“, vgl. *Realitätsfinsternis*, S. 5.

⁴⁰⁸ Vgl. Robert Spaemann: *Zur Vorgeschichte des Naturbegriffs*, in derselbe: *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, S. 85-113.

kein Ende vorgezeichnet ist: „Einen solchen Anfang zum Maßstab machen heißt entweder permanente Revolution, totale Anarchie entfesseln, denn jede Institution ist Repression einer solchen Natur.“⁴⁰⁹

Der Aussage über einen veränderten Begriff der Natur liegen auch anthropologische Neubestimmungen zu Grunde. Rousseau erachtet den Menschen von Natur aus als gut. Der Mensch soll dieser optimistischen Anthropologie zufolge nicht, entsprechend der biblischen Erbsündenlehre, ein zum Bösen neigendes „Mängelwesen“ sein. Nach Carl Schmitt kann es als Symptom des politischen Endes angesehen werden, wenn Menschen unfähig oder unwillig würden, die „böse Natur“ des Menschen anzuerkennen.⁴¹⁰ Überhaupt ist die Frage nach dem Wesen des Menschen, eine von der Moderne verdrängte.

Aus einer christlichen-katholischen Warte haben die Irrtümer modernen Denkens ihre Ursache in theologischen Irrtümern, die allesamt von der Kirche verurteilt worden sind.⁴¹¹ Dementsprechend ergibt sich aus der Konsequenz moderner Ideologisierung, die eine ihrer Ursachen im Deismus hat, folgendes Fazit, das der katholische Staatsdenker Donoso Cortés prägnant festhielt:

„Die Irrtümer, denen die heutige Menschheit anheimgefallen ist, sind kaum noch zu zählen. Bei genauerer Prüfung sind sie jedoch samt und sonders auf zwei Negationen zurückzuführen. Die eine dieser Negationen bezieht sich auf Gott, die andere auf den Menschen. Von Gott behauptet man, dass er sich um das Wohl und Wehe seiner Geschöpfe nicht bekümmere. Vom Menschen sagt man, dass er ohne Erbsünde in diese Welt eingetreten ist. Es ist der Stolz, der diese zwei Entdeckungen gemacht und die Menschen unserer Tage für diese Ideen gewonnen hat. So begann der moderne Mensch zu glauben, dass er ohne Fehler und Makel sei und daher auf Gott verzichten könne“⁴¹².

⁴⁰⁹ Robert Spaemann: *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, S. 17. „Während die rousseausche Naturtheorie mit ihrem Pathos der Befreiung für die revolutionären Bewegungen bis zum Marxismus maßgebend wird, wird seine Sozialtheorie und ihre Begriff der ‚Natur der Sache‘ auf dem Wege über de Bonald bestimmend für die positivistische Theorie der Gesellschaft.“, S. 113.

⁴¹⁰ Vgl. Heinz Laufer: *Homo Homini Homo. Das „Anthropologische Glaubensbekenntnis“ eines Doktrinärs*, in: *Politische Ordnung und menschliche Existenz* (Dempf/Arendt/Engel-Janosi, Hrsg.), S. 324.

⁴¹¹ Donoso Cortés: „Unter den heute vorherrschenden Irrtümern gibt es keinen einzigen, der sich nicht aus einer Häresie ableiten ließe. Unter den modernen Häresien gibt es keine einzige, die nicht auf eine andere zurückzuführen wäre, die schon von altersher von der Heiligen Kirche verurteilt wurde.“, *Die Hauptirrtümer der Gegenwart nach Ursprung und Ursachen*, in derselbe: *Der Abfall vom Abendland*, S. 83.

⁴¹² Donoso Cortés: *Reden über die Diktatur*, S. 24.

5.2. Das Zeitalter der Sophisten

„Die Sophistik liegt nicht so fern als man denkt“⁴¹³, bemerkte Hegel in seiner Vorlesung über die Geschichte der Philosophie. Friedrich Nietzsche steigert diese Auffassung zu folgender bemerkenswerten Aussage: „Das Zeitalter der Sophisten – *unsere* Zeit!“⁴¹⁴ Könnte mit unserer Zeit auch noch das frühe 21. Jahrhundert gemeint sein? Es gibt Stimmen, die behaupten, dass die Sophistik in der Gegenwart eine Renaissance erfährt.⁴¹⁵ Sofern unsere heutige Zeit unter diesem Aspekt betrachtet wird, gewinnt eine Betrachtung mit der antiken Sophistik hohe Aktualität, jedoch nicht nur diese, sondern noch mehr die Auseinandersetzung Platons mit ihr.

Auch heute haben Sophisten (*σοφιστής*, *sophistés*) ihre Verteidiger, welche jene nicht zuletzt als Ahnherrn von „Aufklärung“ und bürgerlicher Bildungsideale darstellen.⁴¹⁶ Doch gerade diese Verteidiger werden der Frage nicht ausweichen können, warum sich denn Platon und auch Aristoteles mit der ganzen Kraft ihres Denkens gegen die Sophisten wandten? Eine Erörterung dieser Frage und eine erneute Auseinandersetzung mit dem Sophismus wird zunächst dadurch erschwert, dass es keine allgemein akzeptierte Auffassung über das Wesen derselben gibt. Dieses gilt es zunächst nach Möglichkeit zu erhellen und zu erfassen.

Eric Voegelin hob besonders die Differenzierung zwischen dem Philosophen und dem Sophisten hervor. Er sprach von „einem Typus des wahren Menschseins und von den mehreren Typen der seelischen Unordnung. Der Typ des wahren Menschen ist der Philosoph, während der Sophist zum Prototyp der seelischen Unordnung wird.“⁴¹⁷ Der katholische Philosoph Joseph Pieper behauptete, dass Platon in der Sophistik „eine Gefährdung erkannt und beim Namen genannt [hat], die zu jeder Zeit das Leben des Geistes und der Gesellschaft begleitet.“⁴¹⁸ Worum ging es den Sophisten im Unterschied zu Platon?

Sokrates fragte den Sophisten Protagoras: „Worin unterweist du die Jünglinge, die sich zu dir drängen?“ Und Protagoras antwortete: „Bei mir lernt man Wohlberatenheit – sowohl in den eigenen Angelegenheiten, wie man nämlich sein eigenes Hauswesen am besten verwaltet, als auch

⁴¹³ G.W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Band 18, S. 424.

Die Namen der Sophisten waren neben Protagoras und Gorgias unter anderem Hippias, Alkidamas, Lykrophon, Antithenes, Demokrit, sowie nicht zuletzt Kallikles und Thrasyllamachos.

⁴¹⁴ Friedrich Nietzsche: *Von der Unschuld des Werdens*, S. 32.

⁴¹⁵ Vgl. Joseph Pieper, der in seinem Werk *Missbrauch der Sprache. Missbrauch der Macht* auf die Renaissance des Sophismus hinwies.

⁴¹⁶ Vgl. Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie I*, S. 54f.

⁴¹⁷ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 97.

⁴¹⁸ Joseph Pieper: *Missbrauch der Sprache. Missbrauch der Macht*, S. 12.

in den Angelegenheiten des Staates, wie man am besten durch Rede und Tat im Staate wirkt.“⁴¹⁹ Den Sophisten ging es somit um die Vermittlung nützlichen Wissens. Das Hauptaugenmerk der Sophisten galt der Praxis: „Das ist die klassische Programmatik der Philosophie als Ausbildungswissen, einer Scheinphilosophie, die nicht transzendiert.“⁴²⁰

Hegel beschrieb die Absichten der Sophisten mit folgenden Worten:

„Die Sophisten knüpfen an den Trieb an, weise zu werden. Zur Weisheit rechnet man das zu kennen, was die Macht unter den Menschen und im Staate ist und was ich als solche anzuerkennen habe. (...) Dann über das, was den Menschen Befriedigung gibt, die Triebe und Neigungen, die der Mensch hat, sind seine Macht. Indem er ihnen genüge leistet, wird er befriedigt. Durch die Reflexion genügt es aber den Menschen nicht mehr, den Gesetzen als eine Autorität und äußerliche Notwendigkeit zu gehorchen, sondern er will sich in sich selbst befriedigen, durch seine Reflexion überzeugen, was Zweck ist und was es für diesen Zweck zu tun sei.“⁴²¹

In diesem Sinne waren die Sophisten Lehrer karriereorientierter Tüchtigkeit. Diese ihre Tüchtigkeit bestimmte sich aus der Zwecksetzung von politischem und gesellschaftlichem Einfluss. „Sie lehrten daher die Arete als ein Durchsetzungsvermögen, wofür die Blendkünste der Rhetorik ein geeignetes Mittel sind.“⁴²² Die Frage nach dem Rechten und Guten war damit rein utilitaristisch gestellt, somit relativ und einer Beliebigkeit anvertraut. Daher vertrat Platon als Erster die Ansicht vertreten, dass die Sophisten einen destruktiven Einfluss auf die Moral, auch auf alle ernsthaften Studien und überhaupt auf die staatliche Ordnung gehabt haben.

Es waren insbesondere die Sophisten Kallikles und Thrasymachos, die die Lehre des Sophismus zuspitzten. Für Kallikles herrscht stets der Stärkere über den Schwächeren (*nomos tes physeos*). Die Gesetze Athens seien nach Kallikles Unrecht, da sich die Schwachen vereint hätten, um die wenigen Starken zu fesseln. Thrasymachos meinte, dass die Gesetze zum Nutzen der Mächtigen gemacht werden sollten – Naturrecht sei deshalb nur das Recht des Stärkeren. Hat der Starke einmal die Macht ergriffen, kann das von Natur aus Rechte erst aufleuchten.⁴²³ Diese naturalistische bzw. biologistische Auffassung sollte später auch Nietzsche vertreten.

⁴¹⁹ Platon: *Protagoras*, 213d.

⁴²⁰ Joseph Pieper: *Was heißt Philosophieren?*, S. 22. Joseph Pieper stellt fest, dass der Philosoph im Gegensatz zum Sophisten unter anderem über die Arbeitswelt hinausfragt. Ihm geht es darum, dass wir „zu sehen vermögen, was ist – das Allgesamt dessen, was ist.“

⁴²¹ G.W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. 413.

⁴²² Alexander Auferer: *Der Weg zur Erkenntnis bei Platon und der Einfluss des Eros*, S. 117.

⁴²³ Vgl. Kallikles im *Gorgias*: 483d.

Die Unterscheidung zwischen dem „von Natur aus Rechten“ (*physei dikaion*) und dem „durch das Gesetz Rechte“ (*nomos dikaion*) (bzw. zwischen der Natur und einem Konventionalismus) war den Sophisten fremd. Ein Gesetz entsteht nur durch (menschliche) Satzung und was Satzung ist, entscheidet die Konvention. Die Gesetze (*nomoi*) können daher keinen heiligen Wert haben. Das führt zur Konsequenz, dass man die Gesetze übertreten darf, sofern es von niemanden gesehen wird und man nur seinen.⁴²⁴ Auch die nationalen Bindungen sind als nichtig zu erachten, da alle Menschen gleich seien.⁴²⁵

Aus den obigen Ausführungen ergibt sich, dass die Sophisten die Dinge der Welt und ihre tiefere Wirklichkeit skeptisch und relativ sahen. Schon Protagoras sagte, dass es keine These gibt, deren Antithese nicht auch wahr sei.⁴²⁶ Die (metaphysische) Wahrheit einer Aussage ist für einen Sophisten nur bedingt. Hier ist ein Konflikt grundgelegt, der bis heute an Aktualität nichts eingebüßt hat: Entweder gibt es eine überindividuelle, maßgebende Wertordnung des Guten, Schönen und Gerechten, wie Platon lehrte, oder aber das menschliche Maß liegt, wie bei den Sophisten, im Einzelnen (und seinen Begierden) begründet.

5.2.1. „Der Mensch, das Maß aller Dinge“

Von den Sophisten ging eine ähnliche Wirkung und Wucht aus wie von der Gedankenwelt Friedrich Nietzsches. Sie übten alle eine „Aufrührung des Lebens bis ins innere hinein, ein Infragestellen und Erschüttern der gesamten Lebensgrundlagen“⁴²⁷. Sie stellten die überkommene Kultur und ihre Werte radikal in Frage. Sie waren geistige Revolutionäre. Als ein geistiger Revolutionär kann man durchaus Großes vollbringen, indem man etwa als unbequemer Geist eine dekadente Kultur kritisiert, damit diese sich wieder auf ihre (natürlichen) Ursprünge besinnt, wiedererstehen kann und sich somit von ihren Entartungen befreit.⁴²⁸

Doch lag im Denken der Sophisten, wie auch in dem Friedrich Nietzsches, eine ungeheure Gefahr. Sie wollten einen Bruch mit den tradierten Werten vollziehen und dadurch die sittlichen

⁴²⁴ Der Sophist Antiphon meinte die Gerechtigkeit bestehe darin, die gesetzlichen Vorschriften des Staates, in dem man Bürger ist, nicht zu übertreten. Der meiste Nutzen aber liege für einen jeden darin, vor Zeugen die Gesetze der Menschen zu befolgen, ohne Zeugen hingegen die Gesetze der Natur, denn die Gesetze seien willkürlich, die Natur dagegen notwendig. Antiphon hält es für sinnvoll und nutzbringend, naturwidrige Gesetze nicht zu befolgen, wenn mangels Zeugen keine Sanktion droht. An die Stelle des Gesetzes tritt das Naturrecht als Richtschnur des Handelns.

⁴²⁵ Vgl. Hippias von Elis im *Protagoras*: 337c.

⁴²⁶ Vgl. *Protagoras*: 318e-319a.

⁴²⁷ Ernst Horneffer: *Der junge Platon*, S. 11.

⁴²⁸ Vgl. Ernst Horneffer: *Der junge Platon*, S. 11.

Fundamente ihrer Kulturen sprengen.⁴²⁹ Ihre „Umwertung aller Werte“, die schon Sokrates den Sophisten vorwarf, führte unter anderem zur Auflösung sozialer Bindungen. Diese Umwertung vertrat etwa der Sophist Kallikles in seinen Aussagen über die Tugend: „Nun Sokrates, so steht es in der Wahrheit - Wohlleben, Zügellosigkeit, das ist Tugend, alles andere ist nichts und taugt nichts.“⁴³⁰

Dagegen bot der junge Platon in Anknüpfung an Sokrates seine ganze Geisteskraft auf. Er stellte den Gegensatz zum Sophismus und dessen Scheinwissen dar. Was wollte Platon am Sophismus genauer hin theoretisch und praktisch überwinden? Es war zunächst sein erkenntnistheoretischer und ethischer Relativismus, der utilitaristisch ausgerichtet war und mit einer individualistischen Auffassung vom Menschen einherging. Dieser Individualismus war begründet in einem Subjektivismus. Für den Sophisten Protagoras dagegen gibt es keine allgemein gültige, verbindliche, absolute und unbedingte Wahrheit.⁴³¹

Es war in der Geschichte der Sophist Protagoras, der das Prinzip des Individualismus und Relativismus klar ausgesprochen hat. Dies tat er mit der großartigen Einfachheit, wie sie den alten Griechen eigentümlich war und mit der etwa Parminides das Sein und Heraklit das Werden als metaphysischen Gehalt der Wirklichkeit bestimmten. Mit derselben Einfachheit spricht Protagoras den Grundsatz des Individualismus im berühmten *homo-mensura*-Satz aus, der sich im Laufe der Geschichte in unterschiedlichen Denkansätzen wiederfinden sollte: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“⁴³².

Der *homo-mensura*-Satz lässt Raum für verschiedene Interpretationen.⁴³³ Den subjektiven Faktor im Erkennen wollte Protagoras sicherlich hervorheben. Es ist richtigerweise das Individuum, das die Wahrheit erkennt (wenn es diese denn erkennt). Doch ist das Erkennen des Einzelnen nicht schon ein Individualismus oder besser: Subjektivismus? Das Einzelindividuum kann durchaus als gesetzgebende Kraft anerkannt werden, wenn es eine allgemeingültige objektive Wahrheit (der Gesetze etwa) anerkennt und verinnerlicht. Aber gerade dies geschah bei den Sophisten nicht.

⁴²⁹ Dies hat Friedrich Nietzsche treffend zum Ausdruck gebracht, als er sich selbst als Dynamik bezeichnete.

⁴³⁰ Platon: *Gorgias*, 492c.

⁴³¹ Vgl. Protagoras: *Fragmente 80 B1*: „Wie alles einzelne mir erscheint, so ist es für mich, wie dir, so ist es für dich.“

⁴³² Protagoras: *Fragmente 80 B1*. Ähnliche sophistische Gedanken fasst auch Nietzsche im 19. Jahrhundert zusammen: „das schaffende, wollende, wertende Ich“ werde das „Maß und der Wert der Dinge“.

⁴³³ Eine mögliche vollständige Übersetzung des *homo-mensura*-Satzes lautet: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, der seiende, dass sie sind, der nicht seiende, dass sie nicht sind.“

Das vermeintlich souveräne Individuum der Sophisten hat sein Maß in sich selbst und (er)kennt daher keine objektiv gültigen Satzungen, so der Vorwurf ihrer Gegner. Da im sophistischen Denken jeder Mensch seine Wahrheit hat, ist diese nicht „übersubjektiv“ und somit eben relativ. Die wechselnden Empfindungen und Vorstellungen des Einzelnen hält der Sophist für richtig. Da ihm die Erkenntnis subjektiv ist, leugnet der Sophist eine objektive Wahrheit. Dies führt „zu einem absoluten Relativismus auf allen Gebieten, in der Logik, Metaphysik, Ethik, Ästhetik, in Recht, Staat und Religion“⁴³⁴.

Der Sophist Gorgias sagte, dass „gar nichts sei; wenn doch etwas ist, sei es unerkennbar; wenn aber etwas sowohl ist als auch erkennbar ist, sei es jedoch anderen nicht zu verdeutlichen“⁴³⁵. Diese Aussage zeigt, dass sich die Sophisten nicht um tiefere Erkenntnis und Wahrheit (etwa nach dem Warum) bemühten. Es ging ihnen nicht um „substantielle Theorie“, dem platonischen Ideenhimmel und die transzendente Verbundenheit des Menschen. Sophisten vertraten einen in sich selbst begründeten Skeptizismus, der Ausdruck des Unvermögens und Unwillens ist, über sich selbst hinauszuwachsen.

Dem Sophismus geht es nicht wie Sokrates um das Gute und Gerechte. Er kümmert sich um Macht oder auch um die Meinung der Massen, nicht aber um das seelische Wohl der Menschen. Für Platon waren die Sophisten daher selbsternannte Inhaber beschränkten Wissens. Aristoteles nannte sie „Lehrer der Scheinweisheit“⁴³⁶. Die Auseinandersetzung dieser griechischen Kontrahenten steht auch im Kontext einer größeren Frage, nämlich der Gretchen-Frage: Wie hielten es die griechischen Philosophen mit der Religion, da doch die Sophisten schon einer objektiven Wahrheit gegenüber skeptisch eingestellt waren?

5.2.2. Die Frage nach der Religion

Im Zusammenhang mit dieser Frage soll zunächst in Erinnerung gerufen werden, dass bei Sokrates Philosophie und Leben nicht voneinander zu trennen sind. Sokrates lebte selbst, was er lehrte. Ein Philosoph ist nur so viel wert, wie er vermag, Zeugnis von seiner Wahrheit abzulegen.⁴³⁷ Es ist daher fragwürdig zu behaupten, der junge Platon habe in seiner Niederschrift über das Leben des Sokrates seine Vorstellungen „hineingedichtet“. Es ist eher wahrscheinlich,

⁴³⁴ Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie I*, S. 54f.

⁴³⁵ Gorgias, entnommen aus: *Reden, Fragmente und Testimonien* (Thomas Buchheim), S. 41. Den sophistischen Skeptizismus hat etwa auch Xenikades zum Ausdruck gebracht, als er erklärte, dass es keine wahren Urteile gäbe. Alle Aussagen der Menschen sind seiner Auffassung nach falsch.

⁴³⁶ Vgl. Aristoteles: *Über sophistische Widerlegungen*.

⁴³⁷ Nietzsche sagte hierzu, dass aus einem Philosophen gerade so viel zu machen sei „als er imstand ist, ein Beispiel zu geben“, *Schopenhauer als Erzieher, Unzeitgemäße Betrachtungen*, III, S. 298.

dass Platons spätere Gegner ebenso wie Sokrates' Ankläger seinen Worten nicht ganz Glauben schenken wollen?⁴³⁸

Wir wissen, dass sich Sokrates in der *Apologie* auf das Orakel von Delphi beruft. Seine ganze ethisch-philosophische Erweckungstätigkeit, die ihm die Feindschaft seiner Mitmenschen eingebracht hat, führt er auf eine höchste, göttliche Autorität zurück. Sein Glaube an das *daimonion* setzt überhaupt einen Glauben an ein höheres Wesen voraus. Und dieser Gott, von dem sich Sokrates berufen verstand, war *Apollon*⁴³⁹. Der Vorwurf der Nichtachtung der Staatsgötter oder die Annahme, Sokrates hätte einen Atheismus vertreten, ist nicht haltbar. Die Religion des Sokrates ist damit ernst zu nehmen.

Mit deutlicher Klarheit bringt Sokrates auch sein Bekenntnis zu einer göttlichen Führung zum Ausdruck. Es stellt sich die Frage, warum Sokrates folgende Aussage von sich gab, wenn sie nicht von ihm und auch nicht von seinen Gegnern ernst genommen wurde:

„Ich hätte schimpflich gehandelt, Athener, wenn ich dort (...), wo die Führer, die ihr mir gabt, mich aufgestellt hatten, wie jeder andere ausgeharrt und den Tod vor Augen geschaut hätte, dort aber, wo mich, wie ich glaubte und annahm, der Gott hinstellte, nämlich mit dem Auftrage, mit Philosophie mein Leben hinzubringen, mich selbst und meine Mitmenschen zu erforschen - wenn ich dort aus Furcht vor dem Tod und anderem Ungemach den Posten verlassen hätte.“⁴⁴⁰

Solche Berufungen ziehen sich durch die ganze *Apologie*. Ein Abweichen von seinen Aufgaben, bedeutet für ihn Ungehorsam gegen (den) Gott: „Das wäre schlimm, und wahrlich, dann würde man mich mit Recht vor Gericht ziehen, weil ich nicht an Götter glaube, da ich dem Orakel den Gehorsam verweigere und den Tod fürchte.“⁴⁴¹ Dass ein Denker wie Sokrates ein Orakel als seine treibende und bewegende Kraft bezeichnet, dem er sich verpflichtet fühlt, mag für manche heute etwas befremdlich, seltsam und unglaublich erscheinen. Es ist jedoch „als geschichtliche Tatsache einfach hinzunehmen.“⁴⁴²

⁴³⁸ An dieser Stelle ist vor allem Friedrich Nietzsche als Kritiker von Sokrates und Platon zu nennen. Vgl. Exkurs: 5.5. *Die Lebensphilosophie*.

⁴³⁹ Apollon, der aus der körperlichen Vereinigung von Zeus und Leto entstand, gilt unter anderem als Gott der Weisheit. Diese Weisheit übermitteln er den Menschen durch das Orakel von Delphi. Apollon tötete als Todesgötter die Männer durch seine silbernen Pfeile und bestimmt die Qual ihres Sterbens. Außerdem gilt er als Beschützer des Ackerbaus und der Viehzucht.

⁴⁴⁰ Sokrates: *Apologie*, 28e. Und weiters sagt er von diesem Gott: „Der Gott werde ihnen doch glaubwürdig und beweiskräftig sein!“

⁴⁴¹ Ebenda, 29a.

⁴⁴² Ernst Horneffer: *Der junge Platon*, S. 30.

Hier zeigt sich auch eine sehr große Schwierigkeit, einen Sokrates erst wirklich begreifen zu können. Wie soll sich ein Mensch heute in ein durch Glauben und Götterkult geprägtes Weltbild zurückversetzen, wenn er selbst in einem durch Atheismus und Materialismus geprägten Umfeld leben und denken muss? Die Aufgabe, sich in den Geist eines Sokrates zurückzusetzen, wird durch die Tatsache erschwert, dass die Religiosität Athens längst verklungen ist. Doch leben Elemente der damaligen Religion bis heute fort; auch blieb der Mensch an sich religiös veranlagt.

Sollte man den Versuch nicht scheuen, in das Athen des fünften vorchristlichen Jahrhunderts geistig einzutauchen, dann gilt es, sich bestimmte Umstände zu vergegenwärtigen. Nach heutigen „europäischen“ Maßstäben war die Gesellschaft Athens durch und durch religiös. Sokrates und Platon nahmen selbstverständlich an dieser tief in der Religion verwurzelten Kultur teil. Athen war geprägt von kultischen Ehrerbietungen, Handlungen und Festen. Die Welt der Athener war, nach dem bekannten Wort „voller Götter“. Somit gab es auch keine Trennung zwischen der kultischen und politischen Sphäre.⁴⁴³

Vor dem Hintergrund attischer Kultur kam es zu weltanschaulichen Konflikten zwischen der Schule des Sokrates und den Sophisten, die nicht unfruchtbar geblieben sind. Diese Konflikte sollten Kern weiterer Auseinandersetzungen in der Geschichte sein, wie etwa jene zwischen den *anciens* und den *modernes*. Den Vertretern der religiösen Weltanschauung stand eine individualistische und „kritische“ Gegenströmung des Sophismus entgegen. Die Sophisten können daher als Vorläufer einer Geisteshaltung erachtet werden, die in späteren Zeiten durch die sogenannte „Moderne“ (oder auch Postmoderne) dominant werden sollte.

In dieser Auseinandersetzung war es Sokrates, der auf der Seite der Bewahrer der Tradition zu orten ist, obzwar Sokrates vorgeworfen wurde, die Götter Athens entehrt zu haben. Es ist Sokrates' Anliegen, diese nicht zu verwerfen, aber sehr wohl zu „überkommen“. Sokrates wollte eine Rückbesinnung auf die Religion, wenn auch einer ethisch gereinigten. Das *daimonion* bezeugt ihm den objektiven Maßstab, weshalb er sich, wie bereits zitiert, eben fragt: „Was meint

⁴⁴³ Vgl. als Beispiel der religiösen Verwurzelung der platonischen politischen Philosophie: „Wir verstehen von diesen Dingen nichts, vertrauen sie auch bei Gründung unseres Staates, wenn wir vernünftig sind, keinem anderen an, bedienen uns keines anderen Ausleger derselben als des von den Vätern her verehrten Gottes, denn er ist von unseren Vorfahren als Ausleger dieser Dinge für alle Menschen überliefert.“, *Politeia*, IX. Buch.

der Gott damit? Worauf will er mich hinweisen? Schließlich weiß ich doch, dass ich weder viel noch wenig weiß! Und lügen wird er ja nicht, das ist ihm nicht erlaubt!“⁴⁴⁴

Sokrates' Verteidigungsrede vor den Richtern endet mit einer Berufung auf Gott: „Wer aber von uns beiden zu dem besseren Geschäft hingehe, das ist allen verborgen außer nur Gott.“⁴⁴⁵ Wie anders hören sich dahingegen die Stellungnahmen der Sophisten zu Fragen der Religion an. So konnte Protagoras in seinem nach Demut und Resignation klingenden Skeptizismus sagen: „Über Götter vermag ich nichts zu wissen, dass oder wie sie sind bzw. dass oder wie sie nicht sind.“⁴⁴⁶ Hiermit wären wir bei einem zentralen Kritikpunkt am modernen Selbstverständnis, den nicht nur Leo Strauss als solchen bestimmte.⁴⁴⁷

5.2.3. Staunen versus Zweifel

Aus dem bisher Festgestellten haben sich Aspekte zweier Philosophien herauskristallisiert. Deren Verschiedenheit zeigt sich am Nerv ihrer Auffassungen über den Erkenntnisgewinn. Beide Auffassungen stellen die Dinge zunächst skeptisch in Frage, doch für die einen ergibt sich daraus – wie bei Sokrates – ein Staunen, welches am Anfang oder besser: *im* Anfang der Philosophie steht. Für die anderen ist das Infragestellen ein „Verstummen“ bzw. eine Abkehr von der Vertiefung in das Sein. Diese Auffassung sollte sich später zu einer „neuen Philosophie“ entwickeln, die ihren „Höhepunkt“ bei René Descartes (1596-1650) haben sollte.

„Das Staunen ist die Einstellung eines Mannes, der die Weisheit wahrhaft liebt, ja es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen“⁴⁴⁸, sagte Platon. Der Staunende vollzieht einen Bruch mit den Selbstverständlichkeiten des Lebens, die „bloße Meinungen“ sind. Durch das Staunen wird die Neugier angeregt, denn das Erstaunte will verstanden werden. Das Staunen

⁴⁴⁴ Sokrates: *Apologie*, 21b. Sokrates nennt den Gott von Delphi als Garanten für die Wahrhaftigkeit seines Philosophierens. Sokrates lässt sich in seinem Glauben mit den biblischen Propheten in ihren Glaubensgehorsam gegenüber *Jahwe* vergleichen.

⁴⁴⁵ Platon: *Apologie*, 42a.

⁴⁴⁶ Protagoras: *Diog. Laert.*, 9,51, 80B4. Weiters: „Denn es gibt viel, was das Wissen hindert, die Verborgenheit und die Kürze des Menschenlebens:“

⁴⁴⁷ Leo Strauss: „A philosophy which believes that it can refute the possibility of revelation – a philosophy which does not believe that: *this* is the real meaning of *la querelle des anciens et des modernes*.“ *Reason and Revelation*, entnommen: *Das theologisch-politische Problem* (Heinrich Meier), S. 16.

⁴⁴⁸ Platon: *Theaitetos*, 155d. Vgl. Aristoteles: „Staunen veranlasste zuerst – wie noch heute – die Menschen zum Philosophieren.“, *Metaphysik*, I, 2, 982 b 12. Auch Papst Johannes Paul II. erklärt in der Enzyklika *Fides et Ratio*: „Die grundlegenden Erkenntnisse entspringen dem Staunen, das durch die Betrachtung der Schöpfung in ihm geweckt wird: Der Mensch wird von *Staunen* ergriffen, sobald er sich als eingebunden in die Welt und in Beziehung zu den anderen entdeckt, die ihm ähnlich sind, uns deren Schicksal er teilt. Hier beginnt der Weg, der ihn dann zur Entdeckung immer neuer Erkenntnishorizonte führen wird. Ohne das Staunen würde der Mensch in die Monotonie der Wiederholung verfallen und sehr bald zu einer wirklichen Existenz als Person unfähig werden.“, Nr. 4.

erzeugt eine innere Anspannung und Bewegung, die in eine aktive, eigenständige Auseinandersetzung mit einer objektiven Sache mündet. Durch das Staunen kommt es zu einer Befreiung von der Sophistik, die einen tiefen Erkenntnisgewinn in Zweifel zieht.

Auf der sophistischen Traditionslinie findet sich Descartes. Der „Ansatzpunkt“ der philosophischen Erforschung bei Sokrates und auch deutlich bei Aristoteles ist die Lebenswirklichkeit, die bei der Erkenntnistheorie Descartes' in Zweifel gezogen wird. Dies liegt begründet in einer dualistischen und somit gnostischen Trennung Descartes' zwischen einer subjektiven Gedankenwelt der *res cogitans* und einer davon unabhängigen objektiven Außenwelt der *res extensa*. Was nach Descartes im radikalen Zweifel an der sinnlichen Erfahrung der Außenwelt noch bliebe, ist das eigene, denkende Ich: „*Cogito, ergo sum*“⁴⁴⁹.

Es ist bei Descartes der erkenntnistheoretische Bruch zwischen dem Subjekt und der objektiven Wirklichkeit, der in dieser radikalen Form ein *novum* darstellt.⁴⁵⁰ Sollte ein Aristoteles die zweckfreie Erkenntnis (der *theoria*) zum Ziel erheben, geht es Descartes genauso wie den Sophisten um den Erwerb nützlicher Erkenntnisse. Diese Erkenntnisse sollen nach Descartes den Menschen „gleich [zu] Herren und Besitzer der Natur machen“⁴⁵¹. Ein Denken, welches nur das denkende Ich und, wie von Descartes gefordert, die mathematische Methode für den Erkenntnisgewinn gelten lässt, beschränkt sich selbst und genügt sich bald selbst.

Schon die Priesterin Diotima sagte zu Platon: „Toren philosophieren nicht, denn das ist das Verderbliche am Unverstand, dass man sich selber genug dünkt.“⁴⁵² Es ist dem Toren eigen zu meinen, die Dinge schon erfasst zu haben. Ein solcher Mensch staunt nicht. Er ist der *sophos*, der Sophist, der dünkt, ein Wissender zu sein. Derjenige hingegen, der sich seiner Unwissenheit bewusst ist, und der damit Demut vor der Fülle der Wirklichkeit hat, kann staunen. Der staunende Mensch ist der, der weiß, dass er (noch) nicht weiß. Über diesen Menschen spricht das Orakel von Delphi: „...der Weise, der erkennt, dass er nicht weiß“⁴⁵³.

⁴⁴⁹ René Descartes: „Da es ja immer noch ich bin, der zweifelt, kann ich an diesem Ich, selbst wenn esträumt oder pahtasiert, selber nicht zweifeln.“, *Discourse de la methode*, Teil IV. Descartes hat mit dem „*Se enim fallor, sum*“ („Denn wenn ich mich täusche, bin ich“) von Augustinus argumentiert. Vgl. *De civitate Dei*, XI, S. 26.

⁴⁵⁰ Der Bruch der Beziehung von Subjekt und Objekt hat vielfältige Folgen, zum Beispiel auf die Beziehung zum Mitmenschen: „Ohne die Gewissheit, dass der Mensch, den wir lieben, wirklich ist, dass das Pronomen ‚Du‘ sich eindeutig auf jemanden bezieht, der unabhängig von mir existiert, und zwar als derselbe, der u mir ‚Du‘ sagt und nicht zweifelt, dass ich unabhängig von ihm existiere – ohne diese Gewissheit, sage ich, bricht zusammen, was wir Liebe nennen.“, Robert Spaemann: *Wahrheit und Freiheit*, in derselbe: *Schritte über uns hinaus*, S. 312.

⁴⁵¹ René Descartes: *Discours*, S. 91.

⁴⁵² Platon: *Symposion*, 204.

⁴⁵³ Sokrates: *Apologie*, 23a. Das Orakel meint jedoch nicht den selbstverschuldeten Unwissenden.

Ein Staunender begibt sich auf den Weg. Er hat Sehnsucht und gar tätiges Verlangen nach Erkenntnis. Er strebt liebend nach Wissen, welches Weisheit ist. Das Staunen initiiert den *Eros* und dessen Kräfte. Und mit *dem* Eros werden auch die Tugenden geweckt. Dadurch hat der demütig Staunende (im Sinne von Ignatius von Loyola) den Mut zur Wahrheit. Dies kennzeichnet ihn als Philosophen. „Die innere Richtung des Staunens zielt nicht auf die Hervorrufung des Zweifels, sondern auf die Weckung der Erkenntnis, dass das Sein als Sein unbegreiflich und geheimnisvoll ist.“⁴⁵⁴

Das Wesen der Dinge will der Philosoph erfassen und er will von diesem möglichst selbst erfüllt werden. Doch er anerkennt - und dies ist entscheidend - diese letzte Unbegreiflichkeit und das Geheimnisvolle des Seins. Er zweifelt nicht (in einer falschen Demut) an dessen Existenz, höchstens zweifelt er (in einer richtigen Demut) an seinen Fähigkeiten der Wahrheit teilhaftig werden zu können. In der Sprache eines Sokrates würde dies bedeuten: Einzig die tiefste Fülle der Wirklichkeit, nämlich Gott, der letztlich Unverfügbare, ist weise. Weise ist der Mensch, wenn er dies in Ehrfurcht anerkennt und eben weiß, dass er selbst nicht weiß.⁴⁵⁵

Wie anders hören sich da etwa die Worte Hegels aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* an. In dieser meinte er über seine Absicht, „daran mitzuarbeiten, dass die Philosophie dem Ziele näher kommt, den Namen ‚Liebe zum Wissen‘ ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein – das ist es, was ich mir vorgesetzt habe“⁴⁵⁶. Damit wäre ein die menschlichen Möglichkeiten prinzipiell überschreitender Anspruch formuliert. Der Mensch kann der Wahrheit teilhaftig werden, doch zu beanspruchen, sich Wissen vollständig anzueignen, wäre Anmaßung und der Tod der Philosophie.⁴⁵⁷

Eric Voegelin äußerte eine deutliche Kritik an diesem Verständnis Hegels, das für das moderne Denken von nicht zu unterschätzender Bedeutung geworden ist.⁴⁵⁸ Die klassische Partizipation am (göttlichen) *nous* soll bei Hegel zur einer Identifikation mit dem *nous* im selbst-reflektiven Bewusstsein werden. Die „existentiellen Spannung“ (Voegelin) zwischen Immanenz

⁴⁵⁴ Joseph Pieper: *Was heißt Philosophieren?*, S. 71.

⁴⁵⁵ Der Mensch wird jedoch den göttlichen Grund immer erahnen können und kann *qua eros* dorthin unterwegs sein.

⁴⁵⁶ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, S.10. „Liebe zum Wissen“ und „Wissen“ sind zwei andere Übersetzungen der Worte Philosophie und Gnosis. Weiters formuliert Hegel: „Die wahre Gestalt der Wahrheit ist in der Form eines ‚wissenschaftlichen System(s)‘ zu finden.“

⁴⁵⁷ Hierzu Eric Voegelin: „Wenn wir nun Hegels Idee des Philosophierens neben die Platonische halten, so müssen wir sagen, dass es zwar ein Fortschreiten in der Klarheit und Genauigkeit des Wissens von der Seinsordnung gibt, dass aber der Sprung aus den Schranken der Endlichkeit in die Vollkommenheit des wirklichen Wissens unmöglich ist. Wenn ein Denker ihn versucht, fördert er nicht die Philosophie, sondern verlässt sie und wird Gnostiker.“, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, S. 53.

⁴⁵⁸ Vgl. Eric Voegelin: *Hegel I*, in derselbe: *Ordnung und Geschichte* (Band 19), S. 67-84, sowie Regina Braach: *Hegels „Geschichtsphilosophie“*, in dieselbe: *Eric Voegelins politische Anthropologie*, S. 420- 426

und Transzendenz wird dabei aufgehoben und durch den dialektischen Fortschritt des Geistes in der Geschichte ersetzt. Mittels spekulativer Magie des Hegel'schen Systems soll, so Voegelin, das Bewusstsein imaginär verwandelt werden.

Der Inhalt der Seinsordnung wird dann bei Hegel als eine Reihe von Bewusstseinsphasen zu einem System konstruiert. Hegel überträgt die Autorität der geistigen Ordnungsquellen, Offenbarung und Philosophie auf ein System: Nicht die Präsenz ewigen Seins wird bei Hegel „großgeschrieben“, sondern das System.⁴⁵⁹ Das göttliche Mysterium wird dann mittels der Logik des Systems durchdrungen, was zu einer Entfremdung des Menschen führt. Diese Logik hat ihren Grund in der Immanenz. Dies führt nach Voegelin zu einer „egophanischen Revolte“⁴⁶⁰. Diese Spekulationen hatten die antiken Sophisten wohlgemerkt nicht im Sinn.

Ein Kennzeichen des modernen Bewusstseins lässt sich wie bei Hegel als eine Weigerung bestimmen, eine metaphysische Seinsordnung, d.h. eine noetische Wirklichkeit anzuerkennen und sich gleichzeitig über sie erheben zu wollen.⁴⁶¹ Hierin besteht die Ahnenverwandtschaft zu den Sophisten der Antike. Den Sophisten ging es um politische Führungsausbildung, was durchaus positiv sein kann. Doch die existenzielle Dimension des Menschseins berührten sie nicht. Es war nicht Gegenstand ihrer Lehrtätigkeit, da nicht Gegenstand ihrer Erforschung.⁴⁶² Dies hat in den Worten von Pieper den „Verderb des Realitätsbezuges“ zur Folge.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Regina Braach: *Hegels „Geschichtsphilosophie“*, in dieselbe: *Eric Voegelins politische Anthropologie*, S. 421.

⁴⁶⁰ Vgl. Eric Voegelin: „Der Hegelsche Gott-Mensch hat die Realität Gottes und der Geschichte ausgeblendet und dadurch sowohl die Freiheit wie auch die Autorität gewonnen, Zweite Realitäten zu entwerfen und sie der Welt aufzuzwingen.“, *Realitätsfinsternis*, S. 22.

⁴⁶¹ Dieser Vorwurf wurde von verschiedenen modernitätskritischen Denkern erhoben. Vgl. etwa Leo Strauss, Eric Voegelin („Realitätswandel“) oder insbesondere Joseph Kardinal Ratzinger. Siehe Kapitel 5.3.1. *Der Bruch mit der klassischen Metaphysik*. Bei Hegel sollte das ontologische Sein von nun an nicht mehr als Gabe eines absoluten, über jedes Werden erhabenen Gottes angesehen werden, sondern nur mehr als der beständige Umschwung von Sein und Nichts, von Setzung und Vernichtung, von These und Antithese und deren angebliche „Aufhebung“ in eine höhere Stufe, die „Synthese“. Wird das Wesen des Seins als ein Werden verstanden, kann es konsequenterweise keine Ewigkeit und Absolutheit Gottes mehr geben. Aus einem beständigen Werden soll nach Hegel „der absolute Geist“ entstehen. Damit wird ein neuer Begriff von Sein und Werden festgesetzt, welcher der Lehre der klassischen Philosophie und Logik geradezu diametral entgegensteht. Um die Differenzen klar zu machen, sei hier die Position von Thomas von Aquin kurz erläutert: „Das göttliche Sein aber, auf dem ja der Begriff von der göttlichen Macht beruht, ist ein unendliches Sein; es ist nicht begrenzt auf irgend eine Art von Sein, sondern es besitzt in sich alle Vollkommenheit des Seins schon im voraus.“, *Summa theologiae*, Ia q. 25 a.

⁴⁶² Johannes Hirschberger: „Vieles heißt man schön und groß, aber leicht erliegt man hier der Täuschung und dem falschen Schein. Um die wahre Schönheit und die echte Größe zu ergreifen, müsste man zuerst wissen, was das wahre Wesen des Menschen ist. Das herauszufinden ist Sache echter Philosophie. Echt philosophiert aber haben die Sophisten nie. Der Schein und das Wort sind ihnen mehr als das Wesen und das Sein. Man muss gründlicher werden, tiefer hinabsteigen. Und das geschieht in der nächstfolgenden Periode, in der attischen Philosophie“, *Geschichte der Philosophie*, S. 58. Vgl. Platon im *Phaidros*.

⁴⁶³ Joseph Pieper: *Missbrauch der Sprache, Missbrauch der Macht*, S. 17: Dies ist, was „Sokrates der sophistischen ‚Rhetorik‘ zur Last legt. Es ist, in Platon Dialogen, eine ständig wiederkehrende Klage und Anklage: Um die Sache meint ihr, braucht man sich nur soweit zu kümmern, dass man eindrucksvoll darüber reden kann: und eben deswegen seid ihr untauglich zum Dialog; ihr ‚redet‘, aber ihr ‚unterredet‘ euch nicht! (...) Gemeint ist, drastischer gesagt, soviel wie Gleichgültigkeit gegen Wahrheit. Schließlich heißt Wahrheit nichts anderes als Bezug zur Realität.“

5.3. Thematische Schwerpunkte der Kritik

Wir haben festgestellt, dass sich modernes Denken durch verschiedene Strömungen kennzeichnet, die sich von der klassischen Metaphysik unterscheiden. Nach den Worten von Papst Johannes Paul II. hat die moderne Philosophie „das Fragen nach dem Sein vernachlässigt“⁴⁶⁴. Es ist dabei von den Paradigmen der antiken Philosophie „abgewichen“. Nach Leo Strauss ist das Kernelement der Moderne die Zurückweisung der klassischen Philosophie mit der Begründung, diese sei unrealistisch.⁴⁶⁵ Doch das moderne Denken hat nicht nur Konsequenzen für die philosophische Wahrheitssuche:

„Das moderne philosophische Denken hat sich, so kann man ohne Übertreibung sagen, zu einem gehörigen Teil in einer allmählichen Abwendung von der christlichen Offenbarung entwickelt, bis es schließlich zu klaren Gegenpositionen gelangte.“⁴⁶⁶

Als Folge dieser Entwicklung hat sich, wie bereits gesagt, der *Nihilismus* herausgebildet.⁴⁶⁷ Durch ihn wird die Wahrheitsfrage suspendiert: Es gibt keine Hoffnung, einer objektiven und metaphysischen Wahrheit teilhaftig zu werden. Der Nihilismus ist jene verbreitete Geisteshaltung, der entsprechend der Mensch keine endgültigen Verpflichtungen mehr übernehmen muss, weil ohnehin alles vergänglich und vorläufig ist.⁴⁶⁸ Die ideologische Ursache der

⁴⁶⁴ Johannes Paul II: *Fides et ratio*, Nr. 4.

⁴⁶⁵ Leo Strauss: „Ich hatte gesehen, dass das moderne Denken (...) sich in Nihilismus oder ‚was in der Praxis das gleiche ist, in fanatischen Obskurantismus verwandelte.“, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Vorwort, S. 9.

⁴⁶⁶ Johannes Paul II: *Fides et ratio*, Nr. 46.

⁴⁶⁷ Laut Donoso Cortés ist die Folge des Nihilismus die Abkehr vom Glauben: „Nichts ist logischer, als dass wer sich von Gott trennt, im Nichts endet.“ *Die Hauptirrtümer der Gegenwart nach Ursprung und Ursachen*, in derselbe: *Der Abfall vom Abendland*, S. 23. Leo Strauss umschreibt den Nihilismus prägnant als die Auffassung, derzufolge „die Vernunft außerstande ist, zwischen dem Bösen, Gemeinen oder Unsinnigen und deren Gegenteil zu unterscheiden.“, *Naturrecht und Geschichte*, S. 44. Selbst Nietzsche spricht öfters vom Nihilismus, den er unter anderem „den Glauben, dass es gar keine Wahrheit gibt“, „den Glauben an die absolute Wertlosigkeit“ nennt: „Es fehlt das Ziel“. Nach Cortés bildet das Zentrum aller (liberalistisch-sozialistischen) Negationen die Negation der Sünde: „Aus dieser doppelten Negation ergibt sich als Konsequenz die Negation der Willensfreiheit des Menschen. (...) Die Negation der Willensfreiheit hat wiederum die Negation der Verantwortlichkeit des Menschen zur Folge. Die Negation der Verantwortlichkeit zieht ihrerseits die Negation der Strafe mit sich. Aus der Negation der Strafe ergibt sich einerseits die Negation jeder menschlichen Regierung. Die Negation der Sünde führt also schließlich in der Frage der Regierung zum völligen Nihilismus.“, *Essay über den Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus*, S. 652.

⁴⁶⁸ Johannes Paul II: *Fides et ratio*, Nr. 46. „Der Nihilismus ist, ehe er noch im Gegensatz zu den Ansprüchen und Inhalten des Wortes Gottes steht, Verneinung der Humanität des Menschen und seiner Identität. Denn man darf nicht übersehen, dass die Seinsvergessenheit unvermeidlich den Kontaktverlust mit der objektiven Wahrheit und daher mit dem Grund zur Folge hat, auf dem die Würde des Menschen fußt. So wird der Möglichkeit Platz geschaffen, vom Angesicht des Menschen die Züge zu löschen, die seine Gottähnlichkeit offenbaren, um ihn fortschreitend entweder zu einem zerstörerischen Machtwillen oder in die Verzweiflung der Einsamkeit zu treiben.“, Nr. 90.

Entstehung des Nihilismus benennt Leo Strauss: „Die gegenwärtige Ablehnung des Naturrechts führt nicht nur zum Nihilismus, nein, sie ist identisch mit Nihilismus.“⁴⁶⁹

5.3.1. Der Bruch mit der klassischen Metaphysik

Bekanntlich brach mit der Neuzeit eine rationalistisch orientierte Entwicklung an. Die Vernunft sollte nicht mehr die Erkenntnis des „Guten, Schönen und Wahren“ zum Ziel haben. Die neuzeitliche Vernunft beschränkt sich auf das Machbare. Es geht ihr um die Veränderung der Welt. Wissen dient einem Zweck. Dadurch entlud sich in der Geschichte eine beispiellose Entwicklung des menschlichen Strebens nach Wissen um die Naturwissenschaften und die Technik. Die moderne Rationalität hat die Welt zwar technisch beherrschbar gemacht, doch über den Sinn und das Ziel dieser Entwicklung vermag sie keine Auskunft zu geben.

Papst Benedikt XVI. ist daher der Auffassung, dass das Experiment der Neuzeit in dem Maße zu scheitern drohe, wie es „die Absolutsetzung einer einzigen Weise des Erkennens folgt, nämlich der Reduktion der Welt auf Tatsachen als Folge der Verengung der Vernunft auf die Wahrnehmung des Quantitativen“⁴⁷⁰. Wie wir bereits sagten, hat die Religion in diesem Weltbild keinen Platz. Nicht nur religiöse Überzeugungen, sondern überhaupt moralische Werturteile werden in den Bereich des Subjektiven verlagert. Diese Entwicklung hat ihre Ursache in verschiedenen Denkströmungen, die wir zum Teil noch genauer betrachten werden.

An dieser Stelle werden Aspekte von Voegelins Gnosis-Theorie für unsere Betrachtung relevant. Voegelin bezeichnet die moderne Gnosis als den Versuch die Natur zu ändern.⁴⁷¹ Das gnostische Unternehmen, die Welt dadurch „in den Griff“ zu bekommen, basiert auf der Voraussetzung des Versuchs der Selbsterlösung und der Immanentsierung.⁴⁷² Dies kann sich auf die immanent-teleologische Komponente (im Falle des Progessivismus) oder auf die axiologische

⁴⁶⁹ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Einleitung, S. 5. Vgl. Ernest Fortin: *Nietzsche and the Crisis of Nihilism*, in derselbe: *Classical Christianity and political order*, S. 340-341. Im Nihilismus wird insbesondere der Unterschied zwischen einem Konventionalismus und der Natur aufgehoben.

⁴⁷⁰ Joseph Ratzinger: *Abbruch und Aufbruch*, S. 14. Ratzinger macht den Scheidepunkt dieser Entwicklung bei Giambattista Vico (1668-1744) fest. Diesem ging es um das „*verum quia factum*“ (Wahrheit ist, was wir selbst gemacht haben) und nicht mehr, wie in der scholastischen Formel, um ein „*verum est ens*“ (Das Sein ist Wahrheit). Vgl. *Einführung in das Christentum*, S. 52.

⁴⁷¹ Vgl. Eric Voegelin: *Gnostische Politik*, in derselbe: *Der Gottesmord*, S. 39: „Insofern die Absicht, das *Unmögliche* zu verwirklichen, zum Ziel politischer Aktion gemacht wird, kann das Programm nicht durchgeführt werden; insofern diese Absicht gefaßt wird, verrät sich der sellische Zustand der Mensch, die sie fassen, als ein *pneumopathologischer*.“

⁴⁷² Gnosis ist für Voegelin das Unternehmen der Selbsterlösung des Menschen, das aus dem Hereinziehen der Transzendenz in die Immanenz und der Verschließung des Menschen gegenüber dem göttlichen Grund resultiert. Voegelin spricht auch von der Verschließung des Bewusstsein gegenüber der „Spannung zum göttlichen Grund der Existenz“ („*existential tension toward the divine ground*“). Vgl. *Der Gnostizismus – das Wesen der Modernität*, in derselbe: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 119-142.

(in der Form der Utopien)⁴⁷³ beschränken. Wenn jedoch beide Komponenten gleichzeitig immanentisiert werden, entsteht laut Voegelin die „aktivistische Mystik“.⁴⁷⁴

Der Gnostiker verfährt nicht kontemplativ, denn ihm geht es nicht um *theoria*, d.h. um die zweckfreie Erkenntnis um ihrer selbst willen.⁴⁷⁵ Nach Voegelin versucht der Gnostiker durch einen *libido dominandi*, das Wissen über die Transzendenz in den Griff zu bekommen und Macht über das Sein zu erlangen. Damit ist der Gnostiker *per definitionem* kein Philosoph, da er sich nicht liebend bemüht „die Ordnung des Seins zu erkennen und sich auf sie einzustimmen“⁴⁷⁶. Er mißachtet die ontologische Wirklichkeit: „Der Ausschluss der Realitätsfaktoren ist ein durchgehendes Kennzeichen der Gnosis und der Ideologie“⁴⁷⁷:

„Je intensiver alle menschlichen Energien in das große Unternehmen der Erlösung durch welt-immanentes Handeln geworfen werden, desto mehr entfernen sich diejenigen, die an diesem Unternehmen mitwirken, vom Leben des Geistes. Und da das Leben des Geistes die Quelle der Ordnung im Menschen und in der Gesellschaft ist, liegt gerade im Erfolg einer gnostischen Zivilisation die Ursache ihres Verfalls.“⁴⁷⁸

Wir sahen in den Beschreibungen von Robert Spaemann auch, dass das moderne Selbstverständnis sich durch die Trennung von Subjekt und Objekt kennzeichnet. Die Krise der Gegenwart beruht, wie der gegenwärtige Pontifex auch sagte, eben darauf, dass „die Vermittlung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Bereich ausfällt, dass Vernunft und Gefühl

⁴⁷³ Vgl. Robert Spaemann: *Kritik der politischen Utopie*.

⁴⁷⁴ Eine erlösende Änderung der Seinsordnung soll dem Menschen durch sein eigenes Handeln möglich machen, d.h. der Gnostiker (im Verständnis Voegelins) kennt kein offenbares Eingreifen Gottes in die Geschichte. Der Gnostiker hat das Wissen um die Methode dieser Änderung und konstruiert daher Rezepte zur Selbst- und Weiterlösung und verkündet als Prophet sein Erlösungswissen der Menschheit (Religionsersatz). Eric Voegelin: „Nach dem ungeheuren Aufschwung, den die Naturwissenschaften seit dem siebzehnten Jahrhundert nahmen, dieses neue Mittel der Erkenntnis, man möchte sagen unvermeidlich, zum Symbolträger der gnostischen Wahrheit werden. In der gnostischen Spekulation des Szientismus erreichte diese Variante ihr Extrem, als der positivistische Vollender der Wissenschaft die Ära Christ durch die Ära Comtes ersetzte. Der Szientismus ist bis zum heutigen Tage eine der stärksten gnostischen Bewegungen in der westlichen Gesellschaft, und der immanentistische Stolz auf die Wissenschaft ist so stark, dass sogar jede der Einzelwissenschaften ihren spezifischen Niederschlag gefunden hat in den Varianten des Heilswissens aus der Physik, der Wirtschaftswissenschaften, Soziologie, Biologie und Psychologie.“, Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 138.

⁴⁷⁵ Franz Schmölz: *Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik*, S. 72. Vgl. hierzu Leo Strauss: „According to the modern project, philosophy or science was no longer to be understood as essentially contemplative and proud but as active and charitable, it was to be in the service of the relief of man's estate; it was to be cultivated for the sake of human power, it was to enable man to become the master and owner of nature through the intellectual conquest of nature. Philosophy and science should make possible progress towards ever greater prosperity.“, *The City and Man*, Einleitung, S. 4.

⁴⁷⁶ Eric Voegelin: *Wissenschaft, Politik, Gnosis*: S. 54. Nach Voegelin zerstört der Gnostiker die Offenheit der menschlichen Seele zur Wahrheit der Transzendenz.

⁴⁷⁷ Franz Schmölz: *Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik*, S. 72.

⁴⁷⁸ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 142.

auseinanderdriften und dabei beide krank werden“⁴⁷⁹. Durch die spezialisierte moderne Vernunft folgt „eine Hypothrophie im Bereich technisch-pragmatischen Erkennens“⁴⁸⁰. Eine solche technizistische Vernunft stellt sich eben nur die Frage: „Was können wir tun?“⁴⁸¹

Um den Bruch mit der klassischen Metaphysik besser zu verstehen, hilft ein Rückblick auf die von Thomas von Aquin ausgearbeiteten, erkenntnistheoretischen Bestimmungen. Zum Erkenntnisgewinn bedarf es des Subjekts und des Objekts, d.h. des gegenseitigen Verhältnisses des erkennenden Menschen und der zu erkennenden Wahrheit. Entsprechend der Erkenntnislehre von Thomas soll Subjekt und Objekt das ihnen zustehende Gewicht haben. Grundlage dafür ist die Leib-Seele-Einheit, denn durch die sinnliche Erfahrung gelangt die Vernunft zur Erkenntnis des Wesens der Dinge.

Das Subjekt, welches mittels *Eros* das Objekt sucht, wird durch dieses „bereichert“, d.h. in einem wahrhaftigen Erkenntnisprozess kommt es zu einer gegenseitigen Durchdringung von Subjekt und Objekt. Der katholische Denker Hans Urs von Balthasar sagt diebezüglich, dass es

„das Subjekt des Objekts bedarf, um sich zu entfalten und zu seiner eigenen Wahrheit zu gelangen. Ohne eine im Raum seiner Rezipitivität sich anzeigendes Objekt bleibt das Subjekt unfähig, seine Erkenntnismöglichkeiten in wirkliche Erkenntnis zu überführen. Die aufgeschlagene Bühne bleibt leer; das Drama der Erkenntnis wird nicht gespielt. Erst wenn das Fremde in den Raum des Subjektes eintritt, erwacht es aus dem Dornröschenschlaf: Zugleich zur Welt und zu sich selbst“⁴⁸²

Durch das Objekt wird das Subjekt durch das Staunen zur intellektuellen Tätigkeit angestoßen, um die Dinge zu sichten, analysieren und zu beurteilen.⁴⁸³ „Das wesentliche Geschenk, das dem Subjekt in der Erkenntnis zuteil wird, ist dieses, dass es die Dinge so in sich auffassen darf, wie sie sind.“⁴⁸⁴ Die Vernunft partizipiert dann an der objektiven Wirklichkeit. Sie

⁴⁷⁹ Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, S. 116.

⁴⁸⁰ Ebenda.

⁴⁸¹ Ebenda.

⁴⁸² Hans Urs von Balthasar: *Wahrheit. Ein Versuch*, 1. Buch, S. 64.

⁴⁸³ Vgl. Anselm Günther: *50 Jahre Humani Generis und der Thomismus*, in: *Die Enzyklika ‚Humani Generis‘ Papst Pius XII.* S. 99. Hierzu Hans Urs von Balthasar: „Die Erkenntnis, sofern sie das Ineinander und die Ergänzung von Subjekt und Objekt ist, bleibt ein für beide unerwartetes und in keiner Weise aus ihnen selbst abzuleitendes Ereignis. (...) Beide werden sich durch ihre Zusammentreffen erfüllen, aber die Erfüllung wird für beide den Charakter eines Wunders, eines Geschenkes tragen. Ihre Begegnung wird sie einander offenbaren, aber in der Offenbarung des Anderen wird für beide zugleich die Offenbarung ihrer selbst liegen, die jeweils nur im Anderen sich verwirklichen kann.“, *Wahrheit. Ein Versuch*, 1. Buch, S. 57-58.

⁴⁸⁴ Hans Urs von Balthasar: *Wahrheit. Ein Versuch*, 1. Buch, S. 114. Weiters: „Es kann seine eigene beschränkte Vollkommenheit erweitern und bereichern durch die fremde Vollkommenheit der mitseienden Wesen und dadurch zu einem Abbild des Universums erweitern.“

ist „Partizipationsvernunft“ und eben nicht „Setzungsvernunft“. ⁴⁸⁵ Diese hier prägnant umschriebenen, erkenntnistheoretischen Bestimmungen werden von Papst Pius XII. als „die unerschütterlichen Grundgesetze der Metaphysik“⁴⁸⁶ bezeichnet.

Ein Bruch mit dieser klassischen Metaphysik findet insbesondere dann statt, wenn das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt des Erkennens getrübt, gestört oder zerschnitten wird. Wird durch verschiedene Denksysteme einseitig einer der beiden Pole betont, dann schaltet man den anderen mehr oder weniger aus, trifft damit aber auch den ersten.⁴⁸⁷ So gibt etwa ein Anthropozentrismus oder Immanentismus dem Subjekt eine Vormachtstellung, die die objektive Wahrheit außer Acht lässt. Ein Evolutionismus, Historismus, Positivismus und Szientismus negiert das beurteilende Subjekt im Erkenntnisprozess.⁴⁸⁸

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass das Denken und Erkennen stets ein Weg der Erfahrung und des inneren Reifens ist, was auch Thomas von Aquin hervorhob.⁴⁸⁹ Damit dieses Reifen erst möglich wird, bedarf es für das Suchen und Erkennen der Wahrheit: großen Ernst, ehrliches Sich-Bemühen, Offenheit und Wachheit des Geistes, Demut als Dienst an der Wahrheit, Selbsthingabe und -prüfung, Dialog und Gespräch.⁴⁹⁰ Dies bedeutet: „Die Wahrheitserkenntnis eines Menschen hängt nicht nur von seinen intellektuellen Fähigkeiten, sondern auch von seiner existentiellen Grundhaltung ab.“⁴⁹¹

Wie schon angesprochen, kam es in einem modernen Wissenschaftsverständnis zu einem Bruch mit der klassischen Lehre der Teleologie. Bei Platon und Aristoteles strebt alles Lebende zielgerichtet nach Teilhabe an dem „Guten, Schönen und Wahren“. Dieses Streben ist eines nach Transzendenz. Die Frage nach dem „Was ist?“ oder einem „Wozu?“ wird in den modernen Wissenschaften verdrängt.⁴⁹² Nach Robert Spaemann kam es jedoch nicht so sehr zu einem Verlust der Teleologie, sondern zu einer „Inversion des teleologischen Denkens“⁴⁹³, also einer „Umpolung“, die auch in den modernen politischen Theorien feststellbar ist.

⁴⁸⁵ Vgl. Harald Bergbauer: *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, S. 300.

⁴⁸⁶ Papst Pius XII.: *Humani generis*, Nr. 29.

⁴⁸⁷ Vgl. Anselm Günthör: *50 Jahre Humani Generis und der Thomismus*, in: *Die Enzyklika ‚Humani Generis‘ Papst pius XII.*, S. 98.

⁴⁸⁸ Ebenda.

⁴⁸⁹ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, Ia q. 2.

⁴⁹⁰ Vgl. Anselm Günthör: *50 Jahre Humani generis und der Thomismus*, in: *Die Enzyklika ‚Humani generis‘ Papst Pius XII.*, S. 96.

⁴⁹¹ Josef Seifert: *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, S. 52. Thomas von Aquin spricht davon, dass es der Lauterkeit des Geistes und des Herzens bedarf. Vgl. *Summa contra gentiles*, I,4.

⁴⁹² Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, S. 116.

⁴⁹³ Vgl. Robert Spaemann/Reinhard Löw: *Die Frage Wozu?*, S. 105-109.

Die moderne Grundhaltung zeigt sich in Bezug auf die Wirklichkeit, die immer auch jene des *agathon* (das Gute) ist, welches wiederum metaphysische Weisheit ist. Diese Wirklichkeit nicht anzuerkennen und gleichzeitig sich über sie zu erheben, kennzeichnet das moderne Denken, wie Papst Benedikt XVI. feststellte:

„Dem tiefer Blickenden wird in dieser modernen Grundhaltung eine falsche Demut und ein falscher Hochmut zugleich sichtbar: die falsche Demut, die dem Menschen die Wahrheitsfähigkeit abspricht, und der falsche Hochmut, mit dem er sich über die Dinge, über die Wahrheit selber stellt, indem er die Ausweitung seiner Macht, die Herrschaft über die Dinge zum Ziel all seines Denkens erhebt.“⁴⁹⁴

Ähnlich wie der deutsche Papst hat auch Eric Voegelin dieses Merkmal beschrieben. Die Wahrnehmungsverweigerung der Wirklichkeit und dadurch der faktischen Wirklichkeit ist das Signum modernen Denkens. Voegelin spricht von einer „ersten Wirklichkeit“, in welcher der seelisch „normal geordnete Mensch“ lebt. Der „pneumatisch gestörte“ moderne Mensch gerät in einem konstanten Konflikt mit der ersten Realität, die er nicht wahrnehmen will und über die er sich in seinem Hochmut erhebt.⁴⁹⁵ Die Folge der Weigerung die Realität anzuerkennen, ist der Zwang in eine selbstkonstruierte *Traumwelt* einer „Zweiten Realität“ zu entfliehen.⁴⁹⁶

Diese Phantasiewelt der zweiten Realität wird als „erste Realität“ identifiziert, deren Falsifizierung zugleich jeder rationalen Diskussion entzogen wird.⁴⁹⁷ Die Realitätsverweigerung

⁴⁹⁴ Joseph Kardinal Ratzinger: *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, S. 150. Eine spezielle Kritik äußert Friedrich Nietzsche über den Hochmut des Theologen-Instinkts: „Man muss das Verhängnis aus der Nähe gesehen haben, noch besser, man muss es an sich selbst erlebt haben, man muss an ihm fast zugrunde gegangen sein, um hier keinen Spaß mehr zu verstehen. Jene Vergiftung reicht viel weiter als man denkt: ich fand den Theologen-Instinkt des Hochmuts überall wieder, wo man sich heute ein Recht in Anspruch nimmt, zur Wirklichkeit überlegen und fremd zu blicken.“, *Der Antichrist*, S. 18. Diesen „Theologen-Instinkt“ sah Nietzsche insbesondere in (einer von Kant beeinflussten) deutschen Gelehrtenwelt.

⁴⁹⁵ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger spricht von „den Pathologien der Vernunft, die entstehen, wenn die Vernunft nicht gereinigt wird“, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 133. Der Realitätsverlust ist das untrügliche Symptom jener „Krankheit des Geistes“ (Pneumopathologie), die nach Voegelin heute besonders „bürgerliche Intellektuelle“ befällt, deren Verstand von der einen oder anderen Ideologie infiziert wurde. In Anlehnung an Heimito von Doderer sprach Voegelin auch von „Apperzeptionsverweigerung“.

⁴⁹⁶ Eric Voegelin etwa in *Die Neue Wissenschaft der Politik*: „Im Gnostizismus ist die Nichtanerkennung der Realität eine Sache des Prinzips“, S. 177. Den Begriff der „zweiten Realität“, der Traumwelt, übernahm Voegelin von Robert Musil. Vgl. auch Eric Voegelin: *Realitätsfinsternis*. Voegelin spricht auch vom geschrumpften oder kontrahierten Selbst: „Die Kontraktion seines Menschseins zu einem in seine Selbstheit eingekerkerten Selbst ist das Charakteristikum des sogenannten modernen Menschen“, S. 5.

⁴⁹⁷ „Die Identifizierung von Traum und Wirklichkeit als Prinzip zeitigt praktische Ergebnisse, die seltsam erscheinen mögen, aber kaum als überraschend angesehen werden können. Die kritische Erforschung von Ursache und Wirkung in der Geschichte ist verboten; die rationale Koordinierung von Zweck und Mittel in der Politik ist daher unmöglich. Gnostische Gesellschaften und ihre Führer erkennen zwar Gefahren, wenn sie ihre Existenz bedrohen, aber sie begegnen ihnen nicht durch adäquate Maßnahmen in der Welt der Wirklichkeit. Viel mehr tritt man diesen Gefahren magische Operationen in der Traumwelt entgegen, wie Missbilligung, Zurückweisung, moralische Verurteilung, Deklaration von Grundsätzen, Resolutionen, Appelle an die Meinung der Menschheit, Brandmarkungen von Feinden als Aggressoren, Ächtung des Krieges, Propaganda für Weltfrieden und Weltregierung, etc.. Die geistige und sittliche

ist dabei keine Ignoranz, sondern entspringt dem vorsätzlichen Wunsch, nicht zu verstehen, um die Phantasiewelt nicht zu stören. Die Konsequenz des Konfliktes zwischen erster und zweiter Realität ist die Lüge. Sie wird zur unverzichtbaren Methode, weil die zweite Realität (Ideologie) in permanenten Konflikt mit der ersten Realität gerät. Man versucht dann zu behaupten, dass die zweite Realität missverstanden werde.⁴⁹⁸

Um den Bruch, den das moderne Denken mit der klassischen Metaphysik vollzogen hat, besser zu verstehen, kann ein von Strauss entworfenes Bild helfen. Im Anschluss an das schon dargestellte Höhlengleichnis Platons diagnostiziert Strauss den Zustand des modernen Menschen im Unterschied zum Philosophen. Die gewöhnlichen Menschen, die keine Philosophen sind, sehen nur die Schatten von künstlichen Gegenständen und sind in der Meinung über deren Bedeutung befangen. Sie haben keinen Begriff von Natur im Sinne von *physis* und wissen daher nicht einmal künstliche von natürlichen Dingen zu unterscheiden.

Diese Menschen halten ihre Meinungen für die Wahrheit schlechthin und erheben sie durch gesellschaftliche Konventionen der Höhlengemeinschaft zum autoritären öffentlichen Dogma.⁴⁹⁹ Der Philosoph unterscheidet sich von der Höhlengemeinschaft dadurch, dass er von den „natürlichen“ Dingen, die außerhalb der Höhle liegen, weiß. Er will von der Welt der Meinungen ausbrechen, um zur wirklichen Erkenntnis zu gelangen. Dies bedeutet, dass er um seine Unwissenheit in der Höhle weiß. In anderen Worten: Er weiß mit Sokrates, um seine eigene Unwissenschaft, d.h. er weiß, dass er nicht weiß.⁵⁰⁰

Dieser Umstand ist nicht nur ein philosophisches Problem, sondern nach Strauss zugleich ein politisches. Insofern die Höhle der Welt der *polis* gleichzusetzen ist, hat das Gleichnis einen politischen Sinn. Es gehört zum Selbstverständnis der Höhlenbewohner, dass sie ihr Dorf oder ihre Stadt für die Welt schlechthin halten. Die Absicht der Philosophen dagegen ist es, „hinter“ die künstlichen Dinge zu schauen. Dies hat eine politische Bedeutung, da der Philosoph sich mit der Konvention (bzw. dem öffentlichen Dogma) nicht zufrieden gibt. Er will die Idee des Guten möglichst schauen, dass heißt, er will wissen, was das Gemeinwohl wirklich ist.

Korruption, die sich in dem Aggregat solcher magischer Operationen ausdrückt, kann eine Gesellschaft mit der unheimlichen, geisterhaften Atmosphäre eines Irrenhauses durchdringen, wie wir es zu unserer Zeit in der Krise des Westens erleben.“, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 178.

⁴⁹⁸ Beispiele einer Realitätsverweigerung und der Konstruktion einer Wunschrealität lassen sich historisch finden.

⁴⁹⁹ Vgl. Clemens Kauffmann: *Leo Strauss*, S. 19.

⁵⁰⁰ Vgl. Sokrates: *Apologie* 21a-22a: „Dieser meint irgendetwas zu wissen, obwohl er es nicht weiß, aber ich, wie ich es nun nicht weiß, glaube es auch nicht.“

Doch die Situation des modernen Menschen ist nach Strauss nicht mehr die der Unwissenheit in der Höhle: „Wir befinden uns heute in einer zweiten, viel tieferen Höhle als die glücklichen Unwissenden, mit denen es Sokrates zu tun hat.“⁵⁰¹ In die „zweite Höhle“ geraten zu sein, ist das Ergebnis der modernen Aufklärung: Die Absicht der Aufklärung war die Rehabilitierung des Natürlichen durch die Leugnung (oder Einschränkung) des Übernatürlichen; aber ihre Leistung war die Entdeckung eines neuen „natürlichen“ Fundaments, das alles weniger als natürlich, vielmehr gleichsam das *residuum* des „Übernatürlichen“ ist.⁵⁰²

Im Menschen lebt jedoch immer unauslöschlich die Sehnsucht nach dem Unendlichen. Oder in andere Worten, wie Eric Voegelin betonte, ändert sich die Natur des Menschen nicht:

„Die Verschließung der Seele (...) kann die Wahrheit der Seele wie auch die Erfahrungen, die sich in Philosophie und Christentum manifestieren, unterdrücken, aber sie kann die Seele und ihre Transzendenz nicht aus der Struktur der Wirklichkeit entfernen.“⁵⁰³

5.3.2. Liberalismus und Individualismus

Die Ideen der modernen Aufklärung erfuhren ihre politische Manifestation vor allem im „Liberalismus“.⁵⁰⁴ Ausgangspunkt des Liberalismus sind das absolut gesetzte Individuum und seine Freiheit, die als Emanzipation zu begreifen ist. Die negative Freiheit des Individuums ist im Liberalismus die normative Grundlage der Gesellschafts- und auch Wirtschaftsordnung. Das Individuum soll sich „autonom“ nach den Maßstäben der eigenen Vernunft verwirklichen

⁵⁰¹ Leo Strauss, entnommen: *Leo Strauss zur Einführung*, S. 20.

⁵⁰² Ebenda, S. 19-21. Die Philosophie hat von dem natürlichen Selbstverständnis der Gesellschaft und der Ebene der natürlichen Meinungen auszugehen. Dafür muss sie heute das Niveau der natürlichen Höhle erreichen. Strauss beschreibt die Schwierigkeit dessen folgendermaßen: „Menschen können solche Angst vor dem Aufstieg zum Licht der Sonne bekommen und so begierig werden, den Aufstieg für jeden ihrer Nachkommen äußerlich unmöglich zu machen, dass sie eine tiefe Grube unterhalb der Höhle graben, in welcher sie geboren wurden, und sich in diese Grube zurückziehen. Wenn einer ihrer Abkommen wünschen würde, zum Licht der Sonne aufzusteigen, müsste er erst versuchen, das Niveau der natürlichen Höhle zu erreichen, und er müsste neue und höchst artifizielle Werkzeuge erfinden, die für jene, die in der natürlichen Höhle leben, unbekannt und unnötig waren. Er wäre ein Dummkopf, er würde nie das Lichte der Sonne sehen, er würde die letzte Spur der Erinnerungen an die Sonne verlieren, wenn er verkehrterweise dächte, dass er durch das Erfinden seiner neuen Werkzeuge über die angestammten Höhlenbewohner hinaus fortgeschritten wäre.“

⁵⁰³ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 173.

⁵⁰⁴ Ebenso ist der sogenannte Sozialismus (bzw. der Marxismus) „Kind“ der Ideen dieser Aufklärung und ihres Menschenbildes bzw. Folge der Französischen Revolution. Vgl. Leo Strauss: *The Liberalism of Classical Political Philosophy*, in derselbe: *Liberalism Ancient and Modern*, S. 26-64. Eric Voegelin merkt an, dass sich der Liberalismus im Laufe der Geschichte wandelte. Dennoch ist der Liberalismus „eine politische Bewegung im Kontext der umfassenden westlichen Revolutionsbewegung.“, *Christentum und Liberalismus* (Karl Forster, Hrsg.), S. 17.

können.⁵⁰⁵ Nach dem Verständnis des Liberalismus ist die oberste Aufgabe des Staates, die Freiheit und die Rechte des Individuums zu sichern und zu verteidigen.⁵⁰⁶

Die Gesellschaftsauffassung des Liberalismus kann auch mit dem Begriff des „Individualismus“ umschrieben werden. Diese Benennung hat etwa Othmar Spann (1878-1950)⁵⁰⁷ vorgenommen, der betonte, dass im Individualismus der Einzelne und nicht dessen Zusammenhang im Ganzen „das Primäre und Ursprüngliche in der menschlichen Gesellschaft“⁵⁰⁸ ist:

„Diese Auffassung, die man auch atomistisch nennen kann, verlangt von sich aus keine Voraussetzungen für die selbstbestimmten Einzelnen. Was in sich selbst bestimmt ist und in sich beruht, bedarf keiner höheren seinsbegründenden Macht, keines Über-Dir (Überindividuelles) anzuerkennen, d.h. es ist die Möglichkeit des Atheismus gegeben; ohne metaphysisches Über-Dir ist bereits der Empirismus (Naturalismus, Positivismus), mit diesem sodann auch der Relativismus gegeben.“⁵⁰⁹

Diese individualistische Weltanschauung hat ihre Wurzeln im Nominalismus, der, wie wir noch genauer sehen werden, insbesondere auf William von Ockham zurückgeht. Für den Nominalismus kommt nur den einzelnen Dingen „wahrnehmbare“ Existenz zu. Gattungen bzw. Universalien und somit auch das Gemeinwohl sind lediglich Zusammenfassungen von Ähnlichkeiten in Begriffen, die nicht auf eine Wirklichkeit der platonischen Ideen zurückgehen.⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Eric Voegelin hält die Prämisse des Liberalismus, dass die autonome Vernunft freier Menschen die Gesellschaft ordnet, für problematisch. Dieses führt zu einem deformierten Menschenbild, aus dem die Problematik des Geistes und seine Transzendenz verschwindet. Dies zeigt seine Auswirkungen in den Wissenschaften: „Wenn man die innerweltliche Vernunft zum Wesen des Menschen erklärt, ist damit die Ontologie als Grundwissenschaft zerstört und rationale sachadäquate Sozialwissenschaft nicht mehr möglich.“, Regina Braach: *Eric Voegelins politische Anthropologie*, S. 389.

⁵⁰⁶ Diese Konzeption wurden früh von Kant, Humboldt und John Stuart Mill entwickelt. Ihnen gemäß ist oberster Staatszweck die Ermöglichung der Entwicklung der Autonomie und Individualität eines jeden Menschen, sofern dadurch nicht die Rechte von Nebenmenschen verletzt werden. Der Staat darf nicht paternalistisch sein. Infolgedessen kam es zu den modernen Menschenrechtserklärungen. Menschenrechte verstehen sich insbesondere als subjektive Rechte gegenüber der Staatsgewalt. Über die Menschenrechte und ihr rechtes Verständnis siehe Kapitel 7. *Resümee und Ausblick*.

⁵⁰⁷ Der österreichische Philosoph, Ökonom und Sozialwissenschaftler Othmar Spann schuf ein umfassendes Werk zur Ganzheitslehre („Universalismus“). Spann trifft die Unterscheidung zwischen „Individualismus“ (Einzelheitslehre) und „Universalismus“, die die „grundsätzlichen Auffassungsweisen und Erklärungen aller gesellschaftlichen Erscheinungen“ sind. Der Individualismus ist heute in der Einschätzung Spanns die dominante Gesellschaftsauffassung (in den Wissenschaften). Vgl. etwa Johannes H. Pichler (Hrsg.): *Othmar Spann oder Die Welt als Ganzes*.

⁵⁰⁸ Vgl. Karl Gerber: *Der Universalismus bei Othmar Spann im Hinblick auf seine Religionsphilosophie*, S. 9-11.

⁵⁰⁹ Othmar Spann: *Gesellschaftsphilosophie*, S. 10.

⁵¹⁰ „Da der Liberalismus in seiner philosophischen Argumentation auf einem erkenntnistheoretischen und sozialetischen Skeptizismus aufbaut, ist er nicht in der Lage, diese vorgegebene Wertordnung [die vor der Freiheit steht, genauer: in welcher die freien Handlungen integriert sind] zur Kenntnis zu nehmen. Wenn er vom Gemeinwohl spricht, dann meint er damit nicht eine inhaltlich definierte sozialetische Ganzheitsnorm, sondern einen weitestgehend entleerten Begriff, der nicht mehr Ausdruck einer vorgegebenen Wertordnung ist. Die Gesellschaft wird

Dieser Nominalismus wird später in drei Hauptformen aufscheinen: im Anarchismus, Machiavellismus und in den Vertragstheorien.⁵¹¹

Der Liberalismus geht ideengeschichtlich einher mit dem Naturalismus, der seine geistesgeschichtlichen Ursprünge schon in der Renaissance hat.⁵¹² Im Europa des 14. bis 17. Jahrhunderts war in einem beschränkten Rückgriff auf die Antike das Hauptaugenmerk auf die Betrachtung des Menschen und seiner natürlichen Kräfte gerichtet. Es bildete sich ein weltlich orientierter Humanismus heraus. Die Bestimmung wird dadurch von der übernatürlichen Ordnung und der christlichen Gnade abgelöst, was seinen Ausdruck im Denken von Machiavelli finden sollte, dessen Gedanken wir noch näher betrachten werden.⁵¹³

Um den Liberalismus besser verstehen zu können, hilft insbesondere ein Rückblick auf die vom Protestantismus ausgelöste Entwicklung. Unabhängig von der Renaissance hat sich der Protestantismus herausgebildet, der auch zu einem praktischen Naturalismus führte: Infolge der Abwertung der Natur der Dinge und der Überbetonung des *sola fide* („Allein durch den Glauben“) wird die göttliche Gnade und die übernatürliche Ordnung in die Abstraktion verbannt.⁵¹⁴ Im reduzierten protestantischen Glaubens- und Gnadenverständnis fehlen die Bestimmungen des Naturrechts (wie sie etwa die Scholastik) ausformuliert hat.

Die Erlösung des Menschen soll im Protestantismus nur durch einen Glaubensakt an Jesus Christus zustande kommen. Die Natur des Menschen wird dabei nicht durch die göttliche Gnade wiederhergestellt, weil sie entsprechend protestantischer Anthropologie verdorben bleibt.⁵¹⁵ Die Gaben des Heiligen Geistes und insbesondere die Tugenden bewirken keine Wesensveränderung des Menschen. Der Mensch wird schließlich – obzwar losgekauft – seinen bloßen, natürlichen

nur als pragmatische Koordination der individuellen Freiheit verstanden. Das Individuum ist im Liberalismus die einzige Wirklichkeit. Die Gesellschaft steht nur im Dienst individueller Interessen.“, Peter Paul Müller-Schmid: *Der rationale Weg zur politischen Ethik*, S. 121.

⁵¹¹ Othmar Spann: *Gesellschaftsphilosophie*, S. 11.

⁵¹² Hierzu der französisch-katholische Philosoph Jacques Maritain: „[Ein Irrtum] hat sich in der Neuzeit seit der Renaissance herausgebildet. Er besteht darin, dass in der Welt und dem irdischen Gemeinwesen rein und einfachhin die Herrschaft des Menschen und der reinen Natur gesehen wurde ohne irgendeinen Bezug auf das Heilige oder eine übernatürliche Bestimmung, weder auf Gott noch auf den Teufel. Man kann dies als entwurzelten oder anthropozentrischen Humanismus bezeichnen, vielleicht auch als Liberalismus (ich verstehe dieses Wort in seiner theologische Bedeutung, wonach es alsdann die Lehre bezeichnet, für welche die menschliche Freiheit nur sich selbst als Maß und Regel kennt). Die Weltgeschichte ist seither auf ein Reich der reinen Menschlichkeit ausgerichtet, das, wie bei Auguste Comte leicht erkennbar ist, eine Verweltlichung des Reiches Gottes darstellt.“, *Christlicher Humanismus*, S. 83.

⁵¹³ Siehe Kapitel 5.4.3. *Niccolò Machiavelli*.

⁵¹⁴ Marcel Lefebvre: *Die Ursprünge des Liberalismus*, in derselbe: *Sie haben Ihn entthront*, S. 4-5.

⁵¹⁵ Hierzu Jacques Maritain: „Die menschliche Natur braucht nur den Anteil der Gnade, der für sie nicht ist als nichtiges theologisches Zubehör zu verwerfen und ihren Vertrauensglauben auf sich selbst zu übertragen, und schon wird sie zu jenem hübschen freigelassenen Tier, dessen kontinuierlicher Fortschritt heute das Erdenrund entzückt.“, *Drei Refomatoren*, S. 25.

Wirkkräften überlassen und versinkt im Naturalismus.⁵¹⁶ Dieser Naturalismus wirkt sich auf die gesellschaftliche und politische Ordnung aus.

Da die Gnade auf das Gefühl eines Fidizialglaubens reduziert ist, besteht die Erlösung vornehmlich in einer individuellen und privaten Religiosität, die keine Auswirkung auf das öffentliche Leben hat. Dieses Verständnis ist deutlich in der politischen Theologie des Augustinermönches Luther zu finden. Dieser unterschied das „Regiment“ Gottes scharf vom weltlichen.⁵¹⁷ Luther verschärfte die augustinische Unterscheidung zwischen der geistigen und weltlichen Sphäre. Das Christliche wird bei Luther dem Irdischen und somit dem Politischen „entrückt“. Gott allein obliegt das Heil der menschlichen Seelen.

Eine „theologische Schwerpunktverlagerung“ auf die Innerlichkeit des Menschen kann bei Luther alleine schon in seiner Bibelübersetzung festgestellt werden. Das Herrenwort: „Das Reich Gottes ist in eurer Mitte“⁵¹⁸ übersetzt Luther folgermaßen: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“⁵¹⁹. Diese „Verschiebung“ auf die Innerlichkeit wirkte sich zweifelsohne fruchtbar aus, doch führte sie zu einer Abwertung der äußeren Welt. Das Geistige ist bei Luther erhaben über jede irdische Ordnung. Dem Staat sollen nur die äußeren Güter etwas angehen. Sofern er den Seelen ein Gesetz auferlegt, verdirbt er diese laut des Thüringer Theologen nur.⁵²⁰

Das Christliche soll im Protestantismus auf die Innerlichkeit beschränkt bleiben, obwohl der Christ allein schon auf Grund seines Bekenntnisses und Missionsauftrages politisch ist. Diese Auffassung ist bedingt durch die Trennung von einer naturrechtlichen Ethik und der Tatsache, dass Luther als Nominalist nicht mehr kosmisch dachte.⁵²¹ Ein Christkönigsfest etwa hat in dieser

⁵¹⁶ Marcel Lefebvre: *Die Ursprünge des Liberalismus*, in derselbe: *Sie haben Ihn entthront*, S.4-5: „Die Folge des Protestantismus war, daß der Mensch sich stärker an die Güter dieser Welt orientierte. Auch wenn etwa im Calvinismus oder Puritanismus eine stärkere äußere Aufsicht auf die öffentliche Moral gelegt wurde, wurde ein Prozess der Emanzipation vom Geistlichen eingeleitet, der sich deutlich im Liberalismus wiederfinden sollte.“

⁵¹⁷ Martin Luther hat selbst keine systematische Kirchen- oder Staatstheorie entworfen. Seine Schriften reagierten auf aktuelle Probleme und wurden im Laufe der Zeit unterschiedlich interpretiert. Luther nahm auf die dualistische Lehre Augustinus' Bezug und wollte das Geflecht von geistlicher und weltlicher Macht auflösen, allerdings kann von einer Eigengesetzlichkeit im Sinne des Laizismus in den Überlegungen des Thüringers noch nicht die Rede sein.

⁵¹⁸ Die Bibel nach der *Einheitsübersetzung*: Lukas 17,21.

⁵¹⁹ Die Bibel nach Martin Luther: *Lukas* 17,21.

⁵²⁰ Walter Nigg: *Das ewige Reich*, S. 89. Vgl. Martin Luther: *Von weltlicher Obrigkeit*.

⁵²¹ Es sei allerdings darauf hingewiesen, dass Luthers Anliegen der Rückbezug des Glaubens auf die Offenbarung der Bibel war. Der Glaube sollte nach Luther von griechischen und philosophischen Einflüssen gereinigt werden, was Voegelin als „Anti-Komplex“ bezeichnete. Somit hat Luther in seiner Staatstheorie wiederum das „Korrektiv“ des obrigkeitstheoretischen Bürgers verstärkt betont bzw. wieder eingeführt. In diesem Zusammenhang sei deshalb auch erwähnt, dass die Landesfürsten die Reformation durchführten und die Konfession ihrer Untertanen bestimmten (*cuius regio, eius religio*). Dadurch entstand eine enge Allianz von Thron und Altar, womit das Luthertum auch lange ein Verfechter der Monarchie und des Reiches blieb. Das (konservative) Luthertum sollte auch später noch alle Obrigkeit als autoritäre Setzung Gottes im Sinne von Paulus' *Römer* 13, 1-4 („Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt die den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott eingesetzt. Wer sich daher der

Konzeption keinen Platz, was gnostische Züge offenbart.⁵²² Dadurch, dass das Christliche nach protestantischem Verständnis seinen „rechtmäßigen“ Platz nicht mehr im Irdischen haben kann bzw. soll, wurde jener Bereich rein „weltlichen“ Mächten überlassen.⁵²³

Zu seinem politischen Durchbruch sollte der (moderne) Liberalismus vor allem durch die Französische Revolution (1789) kommen.⁵²⁴ Diese Revolution stellte den ersten bedeutenden Versuch dar, die Philosophie der modernen Aufklärung in die Praxis umzusetzen. Dieses vielschichtige historische Ereignis verdankt seine Ausstrahlung und Wirkmächtigkeit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, sowie der Errichtung des modernen Verfassungsstaates. Diese sind jedoch keine „französische“ Erfindung, sondern Ausfluss der europäischen geistesgeschichtlichen Entwicklung.⁵²⁵

Gebundet von den (vermeintlichen) Errungenschaften der Revolution werden jedoch meist die Verkehrungen derselben und die von ihr ausgehenden und bis heute nachwirkenden Erschütterungen übersehen. Der Versuch der Realisierung der Ideale „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“⁵²⁶ hat neben dem Liberalismus unter anderem die Ideologien des Anarchismus, Chauvinismus, Egalitarismus, Kommunismus, Laizismus und Sozialismus hervorgebracht, sowie

staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen. Vor den Trägern der Macht hat sich nicht die gute, sondern die böse Tat zu fürchten; willst du also ohne Furcht vor der staatlichen Gewalt leben, dann tue das Gute, so daß du ihre Anerkennung findest.“) und somit als „Schöpfungsordnung“ legitimieren. Dennoch löste die von Luther eingeleitete Reformation das *corpus christianum* des Mittelalters, die Einheit der europäischen Christenheit, auf. Es wurden ideengeschichtliche Schritte zur Entstehung der Moderne gesetzt.

⁵²² Dies zeigt sich nicht zuletzt auch im Fehlen der klassischen Tugendlehre im Protestantismus. Vgl. Eric Voegelin in *Das Volk Gottes*.

⁵²³ Es sei die Frage aufgeworfen, ob durch diese Theologie die „alleingelassene“ menschliche Seele sich nicht als zu schwacher Schutzwall gegen „weltliche“ Einflüsse erweisen sollte und somit zu einer Entchristlichung der Welt beigetragen wurde. Vgl. Walter Nigg: *Das ewige Reich*, S. 90.

⁵²⁴ Vgl. etwa Graf Huyn: *Ihr werdet sein wie Gott. Der Irrtum des modernen Menschen von der Französischen Revolution bis heute*.

⁵²⁵ Die Grundlagen der Menschenrechtserklärungen stammen von spanischen und italienischen Dominikanern wie Francesco de Vittoria und Bartolomeo de las Casas, die sich im 16. Jahrhundert für die Rechte mittel- und südamerikanischer Indianer einsetzten. Eine frühe bedeutende Menschenrechtserklärung war die naturrechtlich inspirierte „Virginia Declaration of Rights“ (1776), in der geschrieben steht: „That religion, or the duty which we owe to our Creator and the manner of discharging it, can be directed by reason and conviction...“, Art. 16.

⁵²⁶ Die berühmt gewordenen Ideale der Revolution „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ schrieb sich die Französische Revolution auf ihre Banner. In dieser Trilogie bezogen die Revolutionäre jedoch radikale Irrtümer mit ein, wie nicht zuletzt viele Päpste deutlich hervorhoben. Der Grundirrtum war, dass diese Ideale abstrahiert von der (menschlichen) Wirklichkeit, ohne Beziehung zu einem überindividuellen, gar absoluten Wert gesehen wurden. Obwohl auch Katholiken zu einer wohlwollenden Interpretation der Revolution neigen, kann der Christ unschwer ihren gegen die Religion gerichteten Wesenszug verkennen. Das liberale Prinzip, das den Menschen in den Mittelpunkt stellt und ihn somit in einem „*eristis sicut Deus*“ („Ihr werdet sein wie Gott“) dazu verführt, sich von Gott abzuwenden, liegt dieser Revolution zu Grunde. Diese Ideale stehen etwa im Gegensatz zu den preußischen Tugenden, die als Ideale der deutschen Kultur unter Pflicht, Ordnung und Gerechtigkeit zusammengefasst werden können. Der Wahlspruch „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ ist der (auch) Wahlspruch der Freimaurerei, der sich bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Aus der reichhaltigen Literatur über die Freimaurerei vgl. etwa: Lorenz Jäger: *Hinter dem Großen Orient: Freimaurer und Revolutionsbewegungen*.

zu weiteren sehr blutigen Revolutionen geführt.⁵²⁷ Durch die Französische Revolution sollte ein emanzipatorischer bzw. negativer Freiheitsbegriff wirkmächtig werden.⁵²⁸

In der Auseinandersetzung mit den Ideen der Französischen Revolution und ihren Folgeerscheinungen entstand die politische Bewegung des Konservatismus.⁵²⁹ Die ersten bedeutenden Programmschriften dieser Bewegung kamen unter anderem von Edmund Burke (1729-1797), Friedrich Gentz (1764-1832), Joseph de Maistre (1753-1821), Adam Müller (1779-1829), Friedrich Julius Stahl (1802-1861) und nicht zuletzt Karl von Vogelsang (1818-1890)⁵³⁰. Der *Syllabus errorum* Papst Pius IX. (1864), sowie andere lehramtliche Schriften setzten sich mit den auch heute noch virulenten „Ideen von 1789“ auseinander.⁵³¹

Der Individualismus der modernen Aufklärung erfuhr im westlichen Europa (und auch der USA) einen neuen Schub durch die „Kulturrevolution“ seit 1968. Diese auch als „Zweite Aufklärung“ bezeichnete Revolution berief sich insbesondere auf Karl Marx und Sigmund Freud. Deren Ideen wurden in der „Kritischen Theorie“ der Frankfurter Schule integriert, die bis heute vor allem der Bundesrepublik Deutschland einen starken gesellschaftspolitischen Einfluss ausübten.⁵³² Die „68er“ mit ihren Postulaten wie Emanzipation, Demokratisierung, der „hinterfragenden Kritik“ rief einen erneuerten konservativen Widerspruch hervor.⁵³³

⁵²⁷ Die Französische Revolution führte mit 400.000 Todesopfern zum größten Massenmord in der Geschichte Frankreichs und setzte das „Rad der Revolution“ (Henri de Lubac) in Gang. Die Oktober Revolution und der Kommunismus als Kind der Französische Revolution brachten weltweit ca. 100 Million Menschen um ihr Leben. Vgl.: Stéphane Courtois: *Das Schwarzbuch des Kommunismus*.

⁵²⁸ Vgl. Charles Taylor: *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*.

⁵²⁹ Der Konservatismus (oder Konservatismus) ist neben dem Liberalismus und Sozialismus eine Strömung in der Ideen- und Politikgeschichte. *Conservare* bedeutet soviel wie bewahren, erhalten, schützen. Die Wortbedeutung gibt allerdings den Inhalt des speziellen Terminus nicht ganz wider. Nach dem deutschen Publizisten Albert Erich Günther (1893-1942) ist *konservativ* „nicht ein Hängen an dem, was gestern war, sondern als ein Leben aus dem, was immer gilt“ (*Der Ring*, 4, S. 409). Der Konservatismus sollte sich in verschiedenen Ländern unterschiedlich entfalten und lässt sich grob in fünf Strömungen zusammenfassen: 1) einen gegenrevolutionären-reaktionären (Joseph Marie de Maistre), 2) einen liberalen Konservatismus (u.a. Edmund Burke, Alexis de Toqueville, Russel Kirk), 3) die Konservative Revolution (vor allem in Deutschland der Zwischenkriegszeit, u.a. Ernst Jünger, Edgar Julius Jung) 4) den Sozialkonservatismus (u.a. Bismarck, Karl von Vogelsang), 5) Nationalkonservatismus (diverse Rechtsbewegungen, Alain de Benoist). Vgl.: *Lexikon des Konservatismus*, in: *Konservatismus* (Caspar von Schrenck-Notzing), S. 319-323.

⁵³⁰ Vgl. Erwin Bader: *Karl Vogelsang und die Anfänge der christlichen Sozialreform*, in derselbe: *Christliche Sozialreform*, S. 51-73.

⁵³¹ Dies zeigt sich etwa bei den sich selbst so bezeichnenden marxistisch geprägten „Grünen“. Die österreichischen „Grünen“ bekennen in ihrem Parteiprogramm: „Die Grünen stehen zu den Ideologien der europäischen Moderne – wir knüpfen an der gesellschaftsliberalen Tradition ebenso an wie an den sozialistischen Utopien von Gerechtigkeit und Solidarität. (...) Werte existieren nicht a priori, sind nicht von weltlichen oder göttlichen Mächten vorgegeben und damit nicht absolut zu setzen.“

⁵³² Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse und auch Jürgen Habermas sind die Protagonisten der sogenannten „Frankfurter Schule“. Dieser Neomarxismus mit seiner „kritische Gesellschaftstheorie“ ist als eine radikalisierte und unorthodoxe Spielart des Marxismus zu sehen. Die Vertreter dieser Schule versuchten, den Marxismus mit den Erkenntnissen der Sozialwissenschaften und der Psychoanalyse zu einer Kritik der kapitalistischen Gesellschaft zu verbinden. Mit Kritik und Erkenntnis ist zugleich der Anspruch verbunden, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern. Diese Kritik zeigt sich in einem bewussten Widerspruch gegen die Gesellschaft, die durch

Die Katholische Kirche hat schon früh und ausdrücklich eine Aussöhnung der Kirche mit dem Liberalismus und den „hinter“ ihm stehenden Philosophen abgelehnt. In diesem Sinne verurteilt der *Syllabus* von Papst Pius IX. 1864 den Naturalismus und den Rationalismus. Daher kann die Kirche auch das liberale Selbstverständnis ablehnen, das in folgender Aussage zum Ausdruck kommt:

„Die menschliche Vernunft ist, ohne dass wir sie irgendwie auf Gott beziehen müssten, der einzige Richter über Wahrheit und Falsches, über Gut und Böse. Sie ist sich selbst Gesetz und mit ihrer natürlichen Kraft ausreichend, um das Wohl der Menschen und Völker zu sichern.“⁵³⁴

Aus dieser Position erklärt Papst Pius IX., dass sich das Denken der Katholischen Kirche von bestimmten Denkströmungen abzugrenzen habe.⁵³⁵ Der *Syllabus* hält dementsprechend fest, dass sich der (römische) Papst nicht mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der heutigen Zivilisation versöhnen kann und muss, weil nicht zuletzt folgende Behauptung falsch ist: „Der Staat besitzt den Ursprung und die Quelle aller Rechte und daher ein uneingeschränktes Recht.“⁵³⁶ Papst Leo XIII. formulierte 1888 in der Enzyklika *Libertas praestantissimum*, die von einem rechten Begriff der Freiheit handelt, eine deutliche Kritik am Liberalismus:

„Viele streben, Luzifer folgend, der das frevelhafte Wort gesprochen hat, ‚Ich will nicht dienen‘ (Jeremia 2,20), unter dem Namen der Freiheit nach einer absurden Zügellosigkeit. Zu diesen gehören die Anhänger der so weit verbreiteten und so mächtigen Schule, die, ihren Namen von der Freiheit herleitend, Liberale genannt werden wollen. In der Tat, was in der Philosophie die Naturalisten und

ein „falsches Bewusstsein“ gekennzeichnet sein sollte. Das zentrale Anliegen des Instituts war es, durch „rationales Handeln“ die Kontrolle über Gesellschaft und Geschichte von den „repressiven Strukturen“ (zurück) zu gewinnen. Dies sollte durch ein „Bewusstwerden sozialer Phänomene“ erreicht werden. Dieser Neomarxismus ist wie der (orthodoxe) Marxismus atheistisch und antichristlich.

⁵³³ Dieser steht unter anderem in Verbindung mit den Namen Arnold Gehlen, Helmut Schelsky (1912-1984), Günther Rohrmoser (1927-2008) und Gerd-Klaus Kaltenbrunner.

⁵³⁴ Papst Pius IX.: *Syllabus errorum*, Nr. 3. Ähnlich Nr. 4.: „Alle Wahrheiten der Religion fließen aus der angeborenen Kraft der menschlichen Vernunft. Daher ist die Vernunft die hauptsächliche Richtlinie, nach welcher der Mensch die Erkenntnis aller Art von Wahrheit erreichen kann und soll.“

⁵³⁵ Aus diesem Grund ist nach Papst Pius IX. folgender Satz als falsch zu erachten: „Die Kirche darf nicht nur überhaupt keine Erklärung gegen die Philosophie abgeben, sondern sie muss auch die Irrtümer dieser Philosophie dulden und es ihr selbst überlassen, sich zu verbessern.“, *Syllabus errorum*, Nr. 10.

⁵³⁶ Papst Pius IX.: *Syllabus errorum*, Nr. 10. Von der Kirche wird die Wirksamkeit des Liberalismus insbesondere mit der Freimaurerei und ihrem säkular-humanistisch und somit auch naturalistischem Gedankengut in Verbindung gebracht. Die Zugehörigkeit zur Freimaurerei ist dem Katholiken verboten, was Papst Johannes Paul II. 1983 in der heute noch gültigen Deklaration zur Freimaurerei („*Declaration de associationibus masonicis*“) bestätigt, derzufolge „die Gläubigen, die freimaurerischen Vereinigungen angehören, sich im Stande der schweren Sünde befinden und nicht die heilige Kommunion empfangen können“. Vgl. Friedrich Romig: *Liberalismus und Freimaurerei*, in derselbe: *Die Rechte der Nation*, S. 89-90.

Rationalisten, das sind auf dem Gebiet der Moral und des bürgerlichen Lebens die Anhänger des Liberalismus.“⁵³⁷

Mit dieser Auffassung hat (entgegen der Meinung mancher Interpreten) die katholische Kirche und sein Lehramt nie gebrochen. Sie weiß, was auch Leo Strauss und Eric Voegelin zum Ausdruck brachten, dass der freiheitliche Rechtsstaat von „Ressourcen“ lebt, der er selbst nicht hervorbringen kann.⁵³⁸ Der Liberalismus ist für sich allein nicht imstande, sich selbst oder auch Ordnung in der Gesellschaft zu erhalten.⁵³⁹ In diesem Sinne hat Papst Paul VI., nach dem II. Vatikanischen Konzil festgehalten:

„Ein Christ kann niemals der liberalistischen Ideologie beipflichten, die einseitig die Freiheit der Person überbetont, sie von jeder Bindung an Normen zu lösen sucht, nur aufstachelt zum Erwerb von Besitz und Macht und die sozialen Beziehungen fast nur als sich von selbst einstellende Ergebnisse der privaten Initiativen ansieht.“⁵⁴⁰

Diese ihre Kritik am Liberalismus und der ihm eigenen individualistischen Gesellschaftsauffassung hat die Kirche insbesondere deshalb geübt, weil der Liberalismus zur Zerschlagung der *corps intermediaires* der Gesellschaft (wie der Familie, den Korporationen, Genossenschaften, Vereinen und Berufsstände) geführt hat:

„In Auswirkung des individualistischen Geistes ist es soweit gekommen, dass das einst blühend und reichgegliedert in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltende Gesellschaftsleben derart zerschlagen und nahezu ertötet wurde, bis schließlich fast nur noch die Einzelmenschen und der Staat übrig blieben – zum nicht geringen Schaden für den Staat selber. Das Gesellschaftsleben wurde

⁵³⁷ Papst Leo XIII.: *Libertas praestantissimum*, Nr. 51. Gemäß des spanisch-katholischen Staatsdenkers Donoso Cortés bildet das Zentrum aller liberalistischen und somit auch sozialistischen Negationen die Negation der Sünde: „Aus dieser doppelten Negation ergibt sich als Konsequenz die Negation der Willensfreiheit des Menschen. (...) Die Negation der Willensfreiheit hat wiederum die Negation der Verantwortlichkeit des Menschen zur Folge. Die Negation der Verantwortlichkeit zieht ihrerseits die Negation der Strafe mit sich. Aus der Negation der Strafe ergibt sich einerseits die Negation jeder menschlichen Regierung. Die Negation der Sünde führt also schließlich in der Frage der Regierung zum völligen Nihilismus.“ ...

⁵³⁸ Vgl. das Böckenförde-Diktum: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert.“, Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Staat Gesellschaft Freiheit*, S. 60. Vgl. Eric Voegelin: „Die Grund- und Freiheitsrechte sind das positivrechtliche gewordene Sediment des alten *jus dividuum et naturale*, durch das der Herrscher des Mittelalters und noch der Renaissance als gebunden angesehen wurden, wenn auch die Praxis der Bindung viel zu wünschen übrig ließ. Man könnte sagen, sie seien in der Form abgesunkenen Kulturgutes ein Restkatalog von Herrscherpflichten, deren religiöse und metaphysische Begründung in einer Zeit geistigen Substanzverlustes nicht mehr zulässig ist.“, *Christentum und Liberalismus* (Karl Forster, Hrsg.), S. 34. Siehe auch Joseph Kardinal Ratzinger: *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in derselbe: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 28-40.

⁵³⁹ Vgl. Harald Seubert: *Was im Angesicht des ewigen besteht*, in: *Junge Freiheit*, 11. September 2009. Weiters: „Im Augenblick in dem ihm ein wirkliches Gegengewicht fehlt, löst er sich auf.“

⁵⁴⁰ Papst Paul VI.: *Octogesima adveniens*, Nr. 26.

ganz und gar unförmlich; der Staat aber, der sich mit all den Aufgaben belud, welche die von ihm verdrängten Vergemeinschaftungen nun nicht mehr zu leisten vermochten, wurde unter einem Übermaß von Obliegenheit und Verpflichtung zugedeckt und erdrückt.“⁵⁴¹

Doch der moderne Liberalismus führte nicht nur zur Auflösung der Gemeinschaftsverbände. Es war der deutsche Jurist und Rechtsphilosoph Carl Schmitt, der die von Strauss verteidigte These vertreten hat, dass der Liberalismus überhaupt zur Entpolitisierung führt:

„Wir befinden uns heute in einem Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen. Die Entpolitisierung ist nicht nur das zufällige oder auch notwendige Resultat der modernen Entwicklung, sondern ihr ursprüngliches und eigentliches Ziel; die Bewegung, in welcher der moderne Geist seine größte Wirksamkeit gewonnen hat, der Liberalismus, ist eben durch die *Negation* des Politischen gekennzeichnet.“⁵⁴²

Damit wäre die Gegenposition zum Liberalismus die des Politischen, das noch näher zu definieren wäre.⁵⁴³ Es kann jedoch schwer behauptet werden, dass es heute weniger Politik gäbe und somit die liberale Demokratie das Politische aus der Welt geschaffen hätte. Dem politischen Grundcharakter des menschlichen Lebens kann nicht entronnen werden. Der Liberalismus hat nach Schmitt das Politische „nur verdeckt; er hat dazu geführt, dass vermittels einer antipolitischen Redeweise – Politik getrieben wird“⁵⁴⁴. Er hat das Verständnis des Politischen und „die Aufrichtigkeit hinsichtlich des Politischen getötet“⁵⁴⁵. Dies bedeutet:

⁵⁴¹ Papst Pius XI.: *Quadragesimo anno*, Nr. 78.

⁵⁴² Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, S. 69. Des weiteren: „Die Frage ist aber, ob aus dem reinen und konsequenten Begriff des individualistischen Liberalismus eine spezifisch politische Idee gewonnen werden kann. Das ist zu verneinen. Denn die Negation des Politischen, die in jedem konsequenten Individualismus enthalten ist, führt wohl zu einer politischen Praxis des Misstrauens gegen alle denkbaren politischen Mächte und Staatformen, niemals aber zu einer eigenen positiven Theorie von Staat und Politik. Es gibt infolgedessen eine liberale Politik als polemischen Gegensatz gegen staatliche, kirchliche oder andere Beschränkungen der individuellen Freiheit, als Handelspolitik, Kirchen- und Schulpolitik, Kulturpolitik, aber keine liberale Politik schlechthin, sondern immer nur eine liberale Kritik der Politik.“ Leo Strauss verteidigte die Ausführungen Schmitts in seiner Frühschrift: *Anmerkungen zu Carl Schmitt* (1932).

⁵⁴³ Carl Schmitt definiert das Politische als die Unterscheidung zwischen Freund und Feind: „Die eigentliche politische Unterscheidung ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gibt menschlichen Handlungen ihren politischen Sinn; auf sie führen schließlich alle politischen Handlungen und Motive zurück. (...) Insofern sie nicht aus anderen Merkmalen ableitbar ist, entspricht sie für das Politische den relativ selbständigen Merkmalen anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen, Schön und Häßlich im Ästhetischen, Nützlich und Schädlich im Ökonomischen.“, *Der Begriff des Politischen*, S. 26-27.

⁵⁴⁴ Carl Schmitt: „Den Krieg als Menschenmord verfluchen, und dann von den Menschen zu verlangen, dass sie Krieg führen und im Kriege töten und sich töten lassen, damit es ‚nie wieder Krieg‘ gebe, ist ein manifester Betrug.“, S. 19. Worüber und mit welchen Mitteln in der liberalen Demokratie des 20. Jahrhunderts gestritten wird, sei etwas anderes als in den Auseinandersetzungen der Tradition. Nach Schmitt waren die maßgeblichen Auseinandersetzungen vereinfacht gesagt im 16. Jahrhundert die Theologie, im 17. die Metaphysik, im 18. die Moral, im 19. die Wirtschaft, im 20. Jahrhundert die Technik. Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, S.20.

⁵⁴⁵ Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, S. 53.

„Das Gewicht der fundamentalen Zwecke des menschlichen Lebens tritt hinter der Verständigung über die Mittel zur Erreichung individueller Zwecke zurück. Man sucht einen Boden zu gewinnen, der leibliche Sicherheit, methodisch gesicherte Evidenz, Verständigung und Frieden um jeden Preis ermöglicht.“⁵⁴⁶

Gerade die Suche nach Frieden ist auf jeden Fall legitim und auch notwendig. Die Frage ist jedoch, was verloren geht, wenn die Bemühung um den Frieden „um jeden Preis“ erfolgt. Auch die Frage stellt sich: Was ist unter Frieden zu verstehen? Hier setzt die Kritik Schmitts an: Die Moderne versteht den Frieden so dass um seinetwillen die Zivilisation, die Unterwerfung, die Verbesserung der Natur, insbesondere der menschlichen Natur, notwendig wird. Dadurch kommt es zu einer Ausblendung der fundamentalen menschlichen Fragen und einer Einschränkung der menschlichen Interessen auf Sicherheit und Wohlstand.⁵⁴⁷

Dem modernen Anspruch auf Verbesserung der menschlichen Natur liegen bestimmte Begriffe von Natur und auch Kultur zu Grunde, die Thomas Hobbes prägte. Die politische Theorie bzw. das individualistische Naturrecht von Hobbes hat seinen Ausgangspunkt beim „Krieg aller gegen alle“ (*bellum omnium in omnes*). Hobbes nennt den „Menschen des Menschen Wolf“ (*homo homini lupus*), der das Recht auf Sicherung seines nackten Lebens hat. Dieses Recht ist bei Hobbes Menschenrecht. Aufgrund dieser Konstruktion eines Naturzustandes wird sich ein System der Menschenrechte in Sinne des Liberalismus bilden.⁵⁴⁸

Diesen Naturzustand, d.h. die natürliche Bosheit des Menschen, will Hobbes negieren und ihm das „Ideal der Zivilisation“, die Kultur, entgegensetzen. Diese Überlegungen implizieren die Negation der sozialen und politischen Natur des Menschen zugunsten eines unpolitischen Individualismus. Es impliziere die Aufgabe des klassischen Verständnisses von der Natur als einer vorbildlichen Ordnung gegenüber einer Natur, die nun beherrscht werden soll.⁵⁴⁹ Das „Ideal

⁵⁴⁶ Clemens Kauffmann: *Leo Strauss zur Einführung*, S. 87.

⁵⁴⁷ Die Konsequenz dieser Entwicklung ist der (moderne) Massenmensch. Es war insbesondere der spanische Kulturphilosoph Jose Ortega y Gasset, der in seinem Werk *Der Aufstand der Massen* diese Entwicklung deutlich beschrieb und kritisierte: Die Masse stellte keine geistigen Ansprüche, sie genießt die Annehmlichkeiten des Lebens, vernachlässigt jedoch die produktiven Bedingungen, die sie hervorbringen. Sie gleicht einem verwöhnten Kind, ist selbstzufrieden und verlangt vom Staat alle Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen und Sicherheit vor jedweder Störung zu gewährleisten. Die Folge ist eine ungeheure Aufblähung des Wohlfahrtsstaates. Die Masse ist primitiv, unbelehrbar, träge, passiv und führungslos, sie lehnt jede Autorität ab, liebt die Gewöhnlichkeit, kennt keine historische Aufgabe, lässt sich treiben vom windigen Zeitgeist und unterstellt sich auch keiner sittlichen Norm. Die Masse ist der geistige Zustand des „Durchschnittsmenschen“, der von der Elite zu unterscheiden ist. Vgl. Beitrag zu Ortega y Gasset (Friedrich Romig), in: *Lexikon des Konservatismus*, S. 415-416. Vgl. Ortega y Gasset: *Aufstand der Massen*, S. 77. Dort auch: Der zeitgenössische Mensch glaubt „jedes Recht und keine Pflichten zu haben.“, S. 153.

⁵⁴⁸ Vgl. Leo Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt*, S. 224-225.

⁵⁴⁹ Vgl. Clemens Kauffmann: *Leo Strauss zur Einführung*, S. 92.

der Zivilisation“, das nach Hobbes noch als Selbstbehauptung gegen eine übermächtige Natur dienen sollte, sollte sich durch eine fortschreitende Aufklärung „höherentwickeln“.

Im modernen Selbstverständnis ist entsprechend seiner Anthropozentrik Kultur eine „souveräne Schöpfung“ des menschlichen Geistes. Dieser liberale Kulturbegriff, der mit dem antiken *Cultus*-Begriff gebrochen hat, steht im Zentrum der Liberalismuskritik von Schmitt, der sich auch Strauss anschließt: „Der Liberalismus, geborgen und befangen in einer Welt der Kultur, vergisst das Fundament der Kultur, den Naturzustand, d.h. die menschliche Natur in ihrer Gefährlichkeit und Gefährdetheit“⁵⁵⁰, aus der sich seine Herrschaftsbedürftigkeit ergibt. Er vergisst den Kern des Politischen, nämlich den Ernstfall.

Dieser Ernstfall ist das, was Schmitt unter seiner Freund-Feind-Bestimmung des Politischen meint.⁵⁵¹ Es ist die Eventualität eines Kampfes und des Krieges, d.h. der extremsten Möglichkeit, dass das Leben der Menschen seine spezifisch politische Spannung gewinnt.⁵⁵² Durch das Vergessen des Ernstfalles werde die Menschlichkeit des Menschen bedroht, denn der Mensch hört auf menschlich zu sein, wenn er aufhört, politisch zu sein.⁵⁵³ Das Politische ist nicht nur wirklich, sondern auch notwendig und sollte Ernst genommen werden. Es sollte bejaht werden, weil in seiner Bedrohtheit der Ernst des menschlichen Lebens bedroht ist.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ „Durch diese Auffassung wird in Vergessenheit gebracht, dass ‚Kultur‘ immer etwas voraussetzt, das kultiviert wird: Kultur ist immer *Kultur der Natur*. Das bedeutet ursprünglich: die Kultur bildet die natürlichen Anlagen aus, sie ist die sorgfältige Pflege der Natur – einerlich ob des Erdbodens oder des menschlichen Geistes –; sie *gehört* eben damit den Anweisungen, welche die Natur selbst gibt. Es kann aber auch bedeuten: durch Gehorsam gegenüber der Natur die Natur *besiegen* (parendo vincere nach dem Wort Bacons); dann ist die Kultur nicht so sehr treue Pflege der Natur als harter und listiger Kampf wider die Natur. Ob die Kultur als Pflege der Natur oder als Kampf mit der Natur verstanden wird, hängt davon ab, wie die Natur verstanden ist: ob als vorbildliche Ordnung oder als zu beseitigende Unordnung. Wie immer aber die Kultur verstanden wird – in jedem Fall ist ‚Kultur‘ Kultur der Natur. ‚Kultur‘ ist so sehr Kultur der Natur, dass sie nur dann als souveräne Schöpfung des Geistes verstanden werden kann, wenn die Natur, die kultiviert wird, als Gegensatz des Geistes vorausgesetzt und *vergessen* worden ist. Da wir nun unter ‚Kultur‘ vorzüglich die Kultur der *menschlichen* Natur verstehen, so ist die Voraussetzung der Kultur vorzüglich die menschliche Natur und, da der Mensch seiner Natur nach ein *animal sociale* ist, so ist die der Kultur zugrundeliegende menschliche Natur das natürliche Zusammenleben der Menschen, d.h. die Art und Weise, wie sich der Mensch vor aller Kultur zu den anderen Menschen verhält. Der Terminus für das so verstandene natürliche Zusammenleben heißt: *status naturalis*. Man kann also sagen, das Fundament der Kultur ist *status naturalis*.“, Leo Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt*, S. 76.

⁵⁵¹ Carl Schmitt definiert das Politische als die Unterscheidung zwischen Freund und Feind: „Die eigentliche politische Unterscheidung ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gibt menschlichen Handlungen ihren politischen Sinn; auf sie führen schließlich alle politischen Handlungen und Motive zurück. (...) Insofern sie nicht aus anderen Merkmalen ableitbar ist, entspricht sie für das Politische den relativ selbständigen Merkmalen anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen, Schön und Hässlich im Ästhetischen, Nützlich und Schädlich im Ökonomischen.“, *Der Begriff des Politischen*, S. 196.

⁵⁵² Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, S. 206.

⁵⁵³ „Das Politische ist ein Grundcharakter des menschlichen Lebens; die Politik ist in diesem Sinn das Schicksal; daher kann der Mensch der Politik nicht enttrinnen“, Leo Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt*, S. 111.

⁵⁵⁴ Vgl. Leo Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt*, S. 233. Carl Schmitt: „Den Krieg als Menschenmord verfluchen, und dann von den Menschen zu verlangen, dass sie Krieg führen und im Kriege töten und sich töten lassen, damit es ‚nie wieder Krieg‘ gebe, ist ein manifester Betrug.“ *Der Begriff des Politischen*, S. 19. „Wer das Politische als solches bejaht, der respektiert alle, die kämpfen wollen; er ist genau so tolerant wie die Liberalen – nur in entgegengesetzter

Und die Bejahung des Politischen bedeutet nichts anderes als die Bejahung des Moralischen. Der Kern der Neutralisierungen des modernen Liberalismus ist somit in der Neutralisierung des moralischen Problems zu suchen. Für Schmitt selbst „hört die Unterscheidung von Freund und Feind auch der bloßen Eventualität nach auf, so gibt es nur noch politikreine Weltanschauung, Kultur, Zivilisation Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, Unterhaltung usw., aber weder Politik noch Staat.“⁵⁵⁵ Diese Entwicklung läuft auf eine Welt des Amüsements („Spaß“), auf eine Welt ohne Ernst, auf einen pazifisierten Erdball hinaus:

„Eine Welt ohne Politik. Es könnte in ihr mancherlei vielleicht *sehr interessante* Gegensätze und Kontraste geben, Konkurrenzen und Intrigen aller Art, aber sinnvollerweise keinen Gegensatz, auf Grund dessen von Menschen das Opfer ihres Lebens verlangt werden könnte.“⁵⁵⁶

Der moderne Liberalismus, der historisch der Katholischen Kirche und auch überhaupt der Religion feindlich gegenüber steht, ist mit zwei Lehren „verzahnt“, nämlich dem (von der Kirche verurteilten) Naturalismus und dem Rationalismus. Die Konsequenz des Liberalismus war, wie Donoso Cortés festhielt, den Glauben zu neutralisieren und als Kriterium einer politischen Entscheidung aus dem öffentlichen Leben zu entfernen.⁵⁵⁷ Doch das Christentum ist nicht auf reine Innerlichkeit bezogen und somit nicht „Privatsache“. Insbesondere der Katholizismus ist Institution, die ein politisches Formprinzip darstellt.⁵⁵⁸

Im Liberalismus des 19. Jahrhunderts und dem aus ihm entstandenen politischen System, das sich einzig auf Demokratie und Menschenrechte begründen will, soll der Staat sich gegenüber der Religion indifferent verhalten. Die Religion hat sich auf die private Religiosität ohne Konsequenzen für Gesellschaft und Staat zu beschränken, was dem Gründungsauftrag der Kirche widerspräche.⁵⁵⁹ Der Individualismus des Liberalismus übersieht, wie dies Carl Schmitt

Absicht: während der Liberale alle „ehrlichen“ Überzeugungen respektiert und toleriert, wofern sie nur die gesetzliche Ordnung, den Frieden als sakrosankt anerkennen, respektiert und toleriert, wer das Politische als solches bejaht, alle „ernsten“ Überzeugungen, d.h. alle auf die reale Möglichkeit des Krieges ausgerichteten Entscheidungen. So erweist sich die Bejahung des Politischen als solchen als ein Liberalismus mit umgekehrten Vorzeichen.“, Leo Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt*, S. 123.

⁵⁵⁵ Vgl. Leo Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt*, S. 233.

⁵⁵⁶ Carl Schmitt: *Begriff des Politischen*, S. 35. Worüber und mit welchen Mitteln in der liberalen Demokratie des 20. Jahrhunderts gestritten wird, sei etwas anderes als in den Auseinandersetzungen der Tradition. Nach Schmitt waren die maßgeblichen Auseinandersetzungen vereinfacht gesagt im 16. Jahrhundert die Theologie, im 17. die Metaphysik, im 18. die Moral, im 19. die Wirtschaft, im 20. Jahrhundert die Technik. Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, S. 10.

⁵⁵⁷ Vgl. Donoso Cortés: *Theologie und Politik, Der Abfall vom Abendland*, S. 23.

⁵⁵⁸ Vgl. Carl Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form*.

⁵⁵⁹ Diese Auffassung findet vor allem nach dem II. Vatikanischen Konzil in einer Vorstellung von einem angeblichen „konstantinischen Sündenfall“ mit dem das Bündnis von Thron und Altar begann seinen Niederschlag. Als Begründung für diese Haltung wird meistens *Johannes 18, 33-37* („Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“)

zusammenfasste, dass zum Politischen die Idee gehört, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung.⁵⁶⁰

5.3.3. Historismus und Positivismus

Wir haben festgehalten, dass das päpstliche Lehramt, sowie auch Leo Strauss und Eric Voegelin bestimmte Denkrichtungen als falsch und verderblich erachteten. Diese Denkrichtungen haben zu einer Abkehr vom klassischen Naturrecht geführt und dem Nihilismus den Weg bereitet.⁵⁶¹ Eine Ursache dieser Entwicklung sahen die Genannten in zwei weiteren Strömungen, nämlich im Historismus und Positivismus, deren Hauptprotagonisten Martin Heidegger und Max Weber waren. Durch diese beiden Strömungen, die zu einem Relativismus führten, wurde unter anderem die politische Philosophie ihrer Glaubwürdigkeit beraubt.

Diese Entwicklung ist deutlich in der Politikwissenschaft festzustellen.⁵⁶² War diese Disziplin ursprünglich politische Philosophie, kam es im Zuge der Moderne zu einer Zergliederung in mehrere Fachbereiche wie Rechts- und Wirtschaftswissenschaften, Soziologie oder Sozialpsychologie, die sich alle von der Philosophie emanzipieren konnten. Dadurch entwickelte sich die Politikwissenschaft zu einer wertneutralen Wissenschaft, die genausowenig wie die Naturwissenschaft philosophisch ist. Dies zeigt sich in der begrifflichen Unterscheidung bzw. Trennung der „Wissenschaft“ von der Philosophie:

„The sciences, both natural and political, are frankly non-philosophic. They need philosophy of a kind: methodology or logic. But these philosophic disciplines have nothing in common with political philosophy. ‘Scientific’ political science is in fact incompatible with political philosophy.“⁵⁶³

Der sogenannte Historismus ist zunächst Ursache dafür, dass eine politische Philosophie unmöglich gemacht wurde. Durch ihn kam es zu einer rein empirisch ausgerichteten Politikwissenschaft, die Regimelehre betreibt oder nach Kultur, Zivilisation und Ähnlichem fragt. Die Fragen nach dem Wesen des Staates oder des Menschen werden dabei nicht gestellt. So sie

herangezogen, was aber in Wirklichkeit bedeutet, dass die Herrschaft Christi aus der Übernatur stammt, sich aber auch auf die Natur (und damit die Gesellschaft) erstreckt. Daraus abzuleiten, Christus beanspruche keine Autorität über das Zeitliche ist unter anderem unvereinbar mit dem Herrenwort: „Mir ist alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben“.

⁵⁶⁰ Vgl. Carl Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form*, S. 23. Schmitt weiters: „Kein politisches System kann mit bloßer Technik der Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern.“

⁵⁶¹ Leo Strauss: „The more serious we are as social scientists, the more completely we develop within ourselves a state of indifference to any goal or of aimlessness and drifting a state which may be called nihilism.“ Um diesen Nihilismus zu überwinden, plädierte Strauss für eine kritische Analyse des Positivismus und des Historismus.

⁵⁶² Vgl. Leo Strauss: *What is Political Philosophy?*, S. 17.

⁵⁶³ Leo Strauss: *What is Political Philosophy?*, S. 17-18.

doch gestellt werden, werden die Antworten als „relativ“ im Kontext von Geschichte erachtet. Die vermeintliche Überzeugung, dass jede Wahrheit zeitlich bedingt ist, ist Lehre des Historismus, der auch Historizismus genannt wird.⁵⁶⁴

Im Verständnis des Historismus gehört jede Philosophie zu einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Ort. Jede Philosophie verkommt daher zu einem grundlosen Reagieren auf bestimmte äußere Umstände. Eine geistesgeschichtliche Epoche ist demnach auch nur durch den „Geist der Zeit“ zu verstehen. Keine Wahrheitserkenntnis kann Richtigkeit für alle Zeiten beanspruchen. Historisten fragen nicht mehr nach der Wahrheit (bzw. den platonischen Ideenhimmel), die einen Anspruch auf Zeitlosigkeit erheben: „Nach ihnen ist alles menschliche Denken historisch und daher unfähig, irgend etwas Ewiges zu erfassen.“⁵⁶⁵

Stellungnahmen zum Historismus und der überzeitlich gültigen Wahrheit finden sich insbesondere in der päpstlichen Enzyklika *Humani generis* von Papst Pius XII. und auch in den Enzykliken von Papst Johannes Paul II.: Jene von den Päpsten als Historizismus bezeichnete Denkhaltung, vertritt die Ansicht, dass die Wahrheit ständigen Veränderungen unterworfen und nur „annährungsweise“ erkannt werden kann.⁵⁶⁶ Der Historizismus kann die Wahrheit zwar „einigermaßen deuten, doch gestaltet er sie notwendigerweise um“⁵⁶⁷. Hierzu *Humani generis*:

„Die Wahrheit und jede ihrer philosophischen Äußerungen kann nicht täglichen Veränderungen unterworfen werden. Das gilt besonders, wenn es sich um der menschlichen Vernunft an sich bekannte Grundsätze handelt.“⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ Vgl. Leo Strauss in den ersten beiden Kapiteln von *Naturrecht und Geschichte*. Strauss unterscheidet den Historismus deutlich vom Skeptizismus, S. 21-22. „Der Historismus ist nicht selbst eine umfassende Weltanschauung, sondern eine Analyse aller umfassenden Weltanschauungen, eine Darlegung der wesentlichen Charakterzüge aller solcher Anschauungen.“, S. 27.

⁵⁶⁵ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 13. Den Historismus treibt Friedrich Nietzsche auf die Spitze, wenn er schreibt: „Unwillkürlich schwebt ihnen (den Philosophen) der Mensch als eine *aeterna veritas*, als ein Gleichbleibendes in allem Strudel, als ein sicheres Maß aller Dinge vor. Alles, was der Philosoph über den Menschen aussagt, ist aber im Grunde nicht mehr als ein Zeugnis über den Menschen eines sehr beschränkten Zeitraumes ...alles aber ist geworden; es gibt keine ewigen Tatsachen, so wie es keine absoluten Wahrheiten gibt.“, *Menschliches Allzumenschliches*, I, I, 2, S. 448.

⁵⁶⁶ Den Historismus kennzeichnet die Enzyklika *Humani generis* so, dass er „nur auf das Geschehen im menschlichen Leben achtet und die Grundlage jeder Wahrheit und jedes allgemein gültigen Gesetzes vernichtet, sowohl für die Philosophie als auch für die christlichen Grundsätze“, Nr. 7. Johannes Paul II.: „Die Grundthese des Historizismus besteht (...) darin, dass die Wahrheit einer Philosophie auf der Grundlage ihrer Angemessenheit für eine bestimmte Periode und eine bestimmte historische Aufgabe festgestellt wird. Auf diese Weise wird, wenigstens implizit, die ewige Gültigkeit des Wahren geleugnet. Was in einer Epoche wahr gewesen ist, so behauptet der Historist, braucht es in einer anderen Zeit nicht mehr zu sein. Die Geschichte des Denkens wird für ihn somit kaum mehr als ein archäologischer Fund, aus dem man schöpft, um Positionen der Vergangenheit herauszustellen, die nunmehr größtenteils überholt und für die Gegenwart ohne Bedeutung sind.“, *Fides et ratio*, Nr. 87. Vgl. auch die Enzyklika *Veritatis splendor*.

⁵⁶⁷ Papst Pius XII.: *Humani generis*, Nr. 7.

⁵⁶⁸ Papst Pius XII.: *Humani generis*, Nr. 15, vgl. auch Nr. 30.

Während bei den Alten das Philosophieren gleichbedeutend mit dem Verlassen der Höhle des platonischen Gleichnisses war, beschränkt sich die historische Denkweise nach Strauss auf die Höhle.⁵⁶⁹ Dadurch gerät der Historismus in direkte Opposition zur Philosophie, deren Erkenntnisanspruch die Annahme eines absoluten Horizonts ist. Diesen Horizont schließt der Historismus eben aus. Dies bedeutet nach Strauss nichts Geringes als die Verwerfung der Möglichkeit des Naturrechts:

„Es kann kein Naturrecht geben, wenn alles, was der Mensch über Recht wissen könnte, sich am Problem des Rechts erschöpfen würde, oder wenn die Frage nach den Prinzipien der Gerechtigkeit eine Vielfalt sich gegenseitig ausschließender Antworten zuließe, ohne dass man den Vorrang der einen vor der anderen beweisen könnte. Wenn menschliches Denken trotz seiner wesenhaften Unvollständigkeit nicht imstande ist, das Problem der Grundlagen der Gerechtigkeit in einer echten und daher allgemeingültigen Weise zu lösen, dann kann es kein Naturrecht geben.“⁵⁷⁰

Genauso wie der Relativismus ist der Historismus in sich inkonsequent. Wenn der Historismus meint, dass alle menschlichen Gedanken oder Überzeugungen historisch sind, dann muss dies auf den Historismus selbst auch zutreffen. Er müsste demnach nur für eine bestimmte Zeit Gültigkeit haben. Tatsächlich beansprucht aber der Historismus „eine Wahrheit ans Licht gefördert zu haben, die als für alles Denken gültige Wahrheit bestehen bleibt“⁵⁷¹. Der Historismus basiert auf Voraussetzungen, die er verneint. Doch zu einer Selbstkritik ist er nicht fähig, so Strauss: „Die historische Schule widerspricht sich und ist absurd.“⁵⁷²

Der Anspruch der Frage nach einer Idee einer wahren politischen Ordnung fällt insbesondere im Denken Martin Heideggers aus. Schon der Neukantianismus betrachtet die Analyse wissenschaftlichen Denkens und nicht - im Sinne von Sokrates - die Auseinandersetzung mit den natürlich sinnlich wahrnehmbaren Dingen als seine Hauptaufgabe. Gegen diesen Neukantianismus formulierte Husserl seine Kritik, die von Heidegger verschärft wurde.

⁵⁶⁹ Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 13: „Während bei den Alten das Philosophieren gleichbedeutend war mit dem Verlassen der Höhle, gehört es bei unseren Zeitgenossen im Wesentlichen einer ‚historischen Welt‘, einer ‚Kultur‘, ‚Zivilisation‘ oder ‚Weltanschauung‘ an, d.h. dem, was Platon die Höhle nannte. Wir wollen diese Anschauung ‚Historismus‘ nennen.“

⁵⁷⁰ Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 26.

⁵⁷¹ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 27.

⁵⁷² Ebenda, S. 27. Leo Strauss des weiters: „Man kann den historischen Charakter ‚alles‘ Denkens, d.h. alles Denkens mit Ausnahme der historischen Einsicht und aller ihrer Folgerungen, nicht erkennen, ohne über die Geschichte hinauzugehen, ohne etwas Transhistorisches zu erfassen.“ Aus der Sichtweise des Historismus ist jedoch die Philosophie absurd.

Heidegger wollte, dass die Vernunft wieder „bodenständig“ werden sollte, d.h. er wollte die „historische Erfahrung“ bewahren.⁵⁷³

Diese historische Erfahrung kann nur durch ein innergeschichtliches Sein gewonnen werden. Es bedarf nach Heidegger der „Lichtung des Seins“.⁵⁷⁴ Dieses Sein ist im Verständnis von Heidegger nicht jenes der abendländischen Ontologie. Heidegger meint wie Nietzsche, dass Sokrates und Platon am Anfang einer rationalistischen Selbsttäuschung stehen, die zur Krise des 20. Jahrhunderts geführt hat. Die Rettung soll darin liegen, wieder „Vorsokratiker“ zu werden. Dadurch könne das Denken zu einer neuen „Eigentlichkeit“ gelangen.⁵⁷⁵ Diese Eigentlichkeit ist jedoch rein geschichtlich und „klammert“ die Frage nach dem guten Leben aus.

Der Historismus hat, wie nicht nur bei Heidegger feststellbar ist, politische Konsequenzen. Mit dem Blick auf die Relativität aller geschichtlichen Erscheinungen fragt das historische Denken nicht mehr nach der wahren politischen Ordnung, sondern nach der für die Zukunft wünschbaren.⁵⁷⁶ Jede Generation soll die Vergangenheit für die Zukunft selbst interpretieren. Dafür soll die Philosophie in den Dienst genommen werden. Ihre Aufgabe soll nicht etwa mehr die Erziehung des Menschen (zur Tugend), sondern die Veränderung der Welt sein. Dadurch kam es nach Strauss zu einer „völligen Politisierung der Philosophie“.⁵⁷⁷

Getrennt und unabhängig vom Historismus hat der Positivismus das moderne Selbstverständnis geprägt und zu einer Abkehr einer genuinen Philosophie geführt. Hierzu stellt Johannes Paul II. in der Enzyklika *Fides et ratio* fest:

⁵⁷³ Vgl. Martin Heidegger: „soll also historische Erfahrung und Erkenntnis nicht an überlieferte Erkenntnismaßstäbe ausgeliefert bleiben, dann muß positiv im Sinne historischen Erfahrens und Bestimmens eine Entscheidung gesucht werden, die selbst nur eine historische sein kann.“, *Heidegger, Augustin und der Neuplatonismus*, GA, Band 60, S. 166.

⁵⁷⁴ „Bei Heidegger handelt es sich aber nicht um eine solche, ihrer selbst bewusste Erkenntnis, zu der die schon genannte Subjekt-Objekt-Distanz erforderlich wäre, sondern eher um ein Innwerden dessen, was sich mir zeigt. Das mag es geben, und ganz sicher ist ein solches unmittelbares und spontanes Innwerden ungemein fruchtbar – vor allem wenn man an die künstlerische Erfahrung denkt! Aber Erkenntnis ist es noch nicht, sondern zu ihr wird es erst, wenn ich mir ausdrücklich über die Tragweite und die Berechtigung dessen, was ich in diesem Innwerden erfahre, Rechenschaft gebe. (...) Wenn sich das Sein im Menschen auf seine jeweilige Weise eröffnet und entdeckt und die menschliche Erkenntnis nicht anderes als diese ‚Entdecktheit‘ der jeweiligen Gestalt des Seins ist, dann hat es keinen Sinn mehr, nach Wahrheit und Irrtum zu fragen.“, Walter Hoeres: *Geschichtlichkeit als Mythos*, in: *Die Enzyklika ‚Humani Generis‘ Papst Pius’ XII.*, S. 62. Vgl. Ernst Tugendhart: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*.

⁵⁷⁵ Hierin liegt nach Strauss möglicherweise Heideggers Affinität für den Nationalsozialismus philosophisch begründet. Den Nationalsozialismus sah Heidegger als eine „bodenständige“ Bewegung.

⁵⁷⁶ Vgl. Clemens Kauffmann: *Leo Strauss zur Einführung*, S. 64.

⁵⁷⁷ Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 36. Hierfür steht der berühmte Satz von Karl Marx (der auf der 2-Mark-Münze der sogenannten DDR eingraviert war): „Die Philosophen haben die Welt nur unterschiedlich interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern“. Marx übersieht hier, dass eine Veränderung eine Interpretation der Welt voraussetzt, was zur Einsicht führen kann, wie sie verändert werden soll.

„Im Bereich der wissenschaftlichen Forschung setzt sich eine positivistische Denkweise durch, die sich nicht nur von jedem Bezug zur christlichen Weltanschauung entfernt, sondern auch vor allem jeden Hinweis auf die metaphysische und moralische Sicht fallen gelassen hatte. Die Folge davon ist, dass bestimmte Wissenschaftler, die keinen sittlichen Anhaltspunkt haben, Gefahr laufen, dass nicht mehr der Mensch und die Ganzheit seines Lebens im Mittelpunkt ihrer Interessen stehen.“⁵⁷⁸

Ähnlich wie der Papst stellt Eric Voegelin fest, dass der Positivismus eine zerstörende Wirkung auf die Wissenschaft ausgeübt hat, weil er die Theorie der Methode unterordnet und damit den Sinn der Wissenschaft verkehrt.⁵⁷⁹ Verschiedene Gegenstände einer Untersuchung erfordern verschiedene Methoden, wie Aristoteles schon feststellte.⁵⁸⁰ Wissenschaft ist, wie Voegelin feststellte, im Sinne der Philosophie die Suche nach der Wahrheit betreffend des Wesens der verschiedenen Seinsbereiche: Die eigentliche Wissenschaft geht von der Existenz des Menschen aus, die noch vor der naturwissenschaftlichen Untersuchung liegt.⁵⁸¹

Der Positivismus beschränkt die Erkenntnissuche, wie oben schon angesprochen, auf die Erkenntnis von konkreten Gegebenheiten bzw. „positiven Befunden“, welche durch eine entsprechende Methode, d.h. durch ein bestimmtes Verfahren nachgewiesen werden können.⁵⁸² Dadurch schließt der Positivismus die Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis aus.⁵⁸³ Dies bedeutet nicht Geringeres, als dass moralische Fragen bzw. Werturteile ausgeschlossen werden. Daher muss der Positivismus, so Strauss, „notwendigerweise außerstande sein, zwischen dem Bösen, Gemeinen und Unsinnigen und deren Gegenteil zu unterscheiden“⁵⁸⁴.

Die Ausblendung moralischer Fragen innerhalb der Wissenschaft, in welcher es nur um „Tatsachen“ oder „Machbarkeit“ geht, vergisst das eigene Hinterfragen. Diese Wertneutralität ist laut Strauss amoralisch und bringt mit sich den Verlust der politischen Philosophie:

„Positivism may be described as the view according to which only scientific knowledge is genuine knowledge; since scientific knowledge is unable to validate or invalidate any value judgement, and

⁵⁷⁸ Johannes Paul II: *Fides et ratio*, Nr. 46. Weiters: „Mehr noch: Einige von ihnen scheinen in Kenntnis der dem technologischen Fortschritt innewohnenden Möglichkeiten außer der Logik des Marktes der Versuchung zu einer demiurgischen Macht über die Natur und über den Menschen selbst nachzugehen.“

⁵⁷⁹ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 21-22.

⁵⁸⁰ Eric Voegelin: „Diese Aussagen sind trivial – aber die Mißachtung trivialer Wahrheiten dieser Klasse ist eines der typischen Merkmale der positivistischen Haltung, und darum ist es gelegentlich nötig, das Selbstverständliche breitzutreten“, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 23.

⁵⁸¹ Vgl. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 23.

⁵⁸² Hierfür, es sei nochmals darauf hingewiesen, steht nicht zuletzt der Rechtspositivismus, der die Geltung von Normen allein auf deren positive Setzung („kodifiziertes Recht“) und ihre soziale Wirksamkeit zurückführt.

⁵⁸³ Eric Voegelin spricht vom „positivistischen Tabu gegenüber der Metaphysik“, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 37. Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, II, 993a30-b11.

⁵⁸⁴ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 44

political philosophy most certainly is concerned with the validation of sound value judgements and the invalidation of unsound ones, positivism must reject political philosophy as radical unscientific.”⁵⁸⁵

Den Positivismus hat Max Weber in den Worten von Voegelin konsequent zu einem „immanent-logischen Abschluss gebracht“⁵⁸⁶. Sowohl Voegelin als auch Strauss setzten sich bei aller Wertschätzung daher intensiv mit der „wissenschaftlichen“ Überzeugung und insbesondere dem Postulat der wertfreien Wissenschaft des deutschen Denkers auseinander. Zunächst attestiert Strauss, dass Weber das Naturrecht nicht nur deswegen ablehnt, weil er alles menschliche Denken für historisch bedingt hält, sondern auch weil es eine Vielfalt von Recht- und Tugendprinzipien gibt, die einander widersprechen.⁵⁸⁷

Dass sich diese Prinzipien widersprechen, soll darauf zurückzuführen sein, dass jedes Recht auf einen spezifischen Volksgeist zurückzuführen sei. Außer dem „subjektiven“ Sinn oder dem von den Akteuren der Geschichte gewollten gibt es keinen Sinn in der Geschichte. Die Wissenschaft im Verständnis von Weber soll von aller Weltanschauung unabhängig sein. Gerade die Sozialwissenschaft soll ein Lieferant von Daten sein, die objektive und universelle Geltung haben. Diese Daten sind nach Webers Überzeugung eben wertneutral, weil „es keine echte Erkenntnis des Seinssollenden geben kann“⁵⁸⁸.

Doch wie definiert Weber dann einen Wert, den die Sozialwissenschaft und auch die Sozialphilosophie zu untersuchen hat? Schließlich stellt Weber deren Existenz nicht in Frage, wenn er etwa über die Aussichten der abendländischen Zivilisation urteilt.⁵⁸⁹ Hierzu stellt Voegelin fest:

⁵⁸⁵ Leo Strauss: *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy, Platonic Political Philosophy*, S. 29-30. Strauss fernerhin: „Positivistic social science is ‚value-free‘ or ethically neutral: it is neutral in the conflict between good and evil, however good and evil may be understood. This means that the ground which is common to all social scientists (...) can only be reached through a process of emancipation from moral judgments, or of abstracting from moral judgments: moral obtuseness is the necessary condition for scientific analysis.”

⁵⁸⁶ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 30.

⁵⁸⁷ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 38.

⁵⁸⁸ Ebenda, S. 43.

⁵⁸⁹ Weber sah folgende Alternative für die Entwicklung des Abendlandes: Entweder eine geistige Erneuerung („ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale“) oder „mechanisierte Versteinerung mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-Nehmen verbrämt“, d.h die Vernichtung jeder Möglichkeit menschlicher Entfaltung außer der „Fachmenschen ohne Geist“ oder „Genußmenschen ohne Herz“. Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 44, sowie Max Weber: *Religionssoziologie*, I, S. 204.

„Weber erkannte die ‚Werte‘ als das, was sie waren, nämlich als ordnende Ideen für das politische Handeln, aber er verlieh ihnen den Status ‚dämonischer‘ Entscheidungen jenseits des rationalen Arguments.“⁵⁹⁰

Für Weber ist jedes Wert- und auch Glaubensurteil jenseits der Zuständigkeit der Vernunft. Daher kann Weber auch schlussfolgernd den Imperativ ausgeben: „Folge deinem Gott oder Dämon“, was nichts anderes bedeutet als: „Folge Gott oder dem Teufel“. Mit gleicher Berechtigung kann der Mensch nach Weber die Wahrheit wollen oder nicht wollen oder die Wahrheit zugunsten des Schönen oder Heiligen zurückweisen.⁵⁹¹ Strauss bezeichnet diese Position Webers als „edlen Nihilismus“. Dieser

„Nihilismus entstammt nämlich nicht einer primären Indifferenz gegenüber allem Edlen, sondern der angeblich oder wirklichen Einsicht in das grundlose Wesen alles dessen, was für edel gehalten wird. Man kann jedoch nicht zwischen edlem und gemeinem Nihilismus unterscheiden, wenn man nicht wenigstens einiges Wissen darüber besitzt, was edel und was gemein ist. Ein solches Wissen transzendiert jedoch den Nihilismus. Um ein Recht zu haben, Webers Nihilismus als edel zu bezeichnen, muss man sich von seiner Position losgemacht haben.“⁵⁹²

Weber konnte auf dieser Grundlage insbesondere, in der Diktion Voegelins, keine „Ordnungswissenschaft“ berücksichtigen. Wie bei Weber zu sehen ist, kann der Positivismus eine Wissenschaft von Wesen, eine echte *episteme* nicht zulassen, weshalb die Ordnungsprinzipien als historische Fakten eingeführt werden.⁵⁹³ Es ist nach Voegelin das Übel des Positivismus, vor der griechischen und mittelalterlichen Metaphysik Halt zu machen.⁵⁹⁴ Daher kann ein Angriff auf die Metaphysik mit gutem Gewissen nur dann gewagt werden, wenn man ihn von der sicheren Distanz unvollständigen Wissens her unternimmt.⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 31.

⁵⁹¹ Max Weber: *Wissenschaftslehre*, S. 60-61.

⁵⁹² Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 50.

⁵⁹³ Vgl. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 37.

⁵⁹⁴ Bei der Fülle (religions)soziologischer Untersuchungen, die Weber durchführte, ist zu beachten, dass Weber darauf verzichtet, das vorreformatorische Christentum zu behandeln. Hierzu Voegelin: „Der Grund für diese Auslassung dürfte durch folgende Überlegung klar werden: Man kann sich kaum ernsthaft mit dem Studium des mittelalterlichen Christentums befassen, ohne unter seine ‚Werten‘ den Glauben an eine rationale Wissenschaft von der menschlichen und sozialen Ordnung und vor allem vom Naturrecht zu entdecken. Ja noch mehr: Diese Wissenschaft war nicht nur eine Sache des ‚Glaubens‘, das sie geschaffen werden könnte, sie war in der Tat als ein Werk der Vernunft durchgearbeitet vorhanden. Hier wäre Weber auf das Faktum der Ordnungswissenschaft gestoßen, ebenso wie er darauf gestoßen wäre, wenn er sich ernsthaft mit der griechischen Philosophie befaßt hätte.“, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 36.

⁵⁹⁵ Vgl. Eric Voegelin: *Neue Wissenschaft der Politik*, S. 36. Weber bringt nicht das „Opfer des Intellekts“, was die Grundlage der Wissenschaft im Sinne der Philosophie wäre. Damit kann eine „vornaturwissenschaftliche“ Welt nicht erfassen. Dies wäre notwendig, um an den Anfang der Wissenschaft zurückzukehren, in dem das ursprüngliche natürliche Verstehen der Wirklichkeit reflektiert und aufgehoben wurde. Vgl. Clemens Kauffmann: *Leo Strauss*, S. 84

Positivismus und Historismus sind zwei Denkströmungen, in denen eine metaphysische und „historisch gereifte Vernunft“ (Papst Benedikt XVI.) keinen Platz hat. Dadurch bestimmen sie moderne Denkkategorien, die das Denken überhaupt in Gefahr bringen. Laut Strauss haben sie das fundamentale Problem der modernen Wissenschaften am deutlichsten zutage treten lassen, das in ihrer Unfähigkeit besteht, mit Klarheit und Gewissheit Rechenschaft über ihre eigenen Grundlagen zu geben.⁵⁹⁶ Eine kritische Prüfung dieser modernen Prinzipien ist notwendig, um die Möglichkeiten der politischen Philosophie (wieder) zu rechtfertigen.⁵⁹⁷

5.4. Repräsentative moderne (Vor-)Denker

Eine erschöpfende Darstellung modernen Denkens kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Zu vielseitig sind die Merkmale und Besonderheiten, die nicht zuletzt Eric Voegelin in seinen Werken ausgearbeitet hat.⁵⁹⁸ Es gibt mehrere Ideen, die seit dem 13. Jahrhundert die Struktur des imperialen Christentums aushöhlen und Jahrhunderte später den Geist der Moderne bestimmen sollten. Als Beispiel ist insbesondere die Idee der Menschheit zu nennen, die auf der Annahme einer für alle Menschen gleichen Natur basiert.⁵⁹⁹ Solche Auffassungen führten im Zuge der Säkularisierung zu einer Schwächung der Kirche.

Diese Schwächung der katholischen Kirche, die mit der Infragestellung ihrer Autorität einherging, führte nach Voegelin zu einer Verdrängung des Glaubens in die Privatsphäre der Menschen, was eine (ungewollte) Respiritualisierung der öffentlichen Sphäre in Form von Humanitarismus, Biologismus, Nationalismus, sowie liberalen und sozialistischen Ökonomismus

⁵⁹⁶ Vgl. Clemens Kauffmann: *Leo Strauss*, S. 73. Sie sind das Ergebnis einer langen konstruktivistischen Tradition, die entscheidend zu einer Transformation der Wissenschaft beigetragen haben. So schließt etwa die moderne Rechtswissenschaft, wie sie Hans Kelsen konzipierte, am Positivismus und Historismus an. Die Rede von Wahrheit und Gerechtigkeit verweist Kelsen als uneigentliche, alogische, gleichsam mythische Rede in den Bereich des Vor- und Unwissenschaftlichen, der mit der Aufklärung und dem Rationalismus überholt sein soll. Vgl. Leo Strauss: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften und Briefe*, in: *Gesammelte Werke*, Band 3, S. 201-215.

⁵⁹⁷ Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 82.

⁵⁹⁸ Siehe hierzu von Eric Voegelin neben *Die Neue Wissenschaft der Politik*, vor allem *Ordnung und Geschichte*, sowie *Die Krise. Pathologie des modernen Geistes*.

⁵⁹⁹ Die Ausbreitung der Idee der Menschheit ist bedingt durch, wie Voegelin feststellte, die Reduzierung des Menschen von einem *bios theoretikos* auf die utilitaristische Ebene eines *homo faber*. Dies konstantiert Voegelin bei Voltaire, der die Ethik von ihren geistigen Wurzeln trennt und empfiehlt, die Verhaltensregeln durch die Standards gesellschaftlichen Nutzens bestimmen zu lassen: „Die Reduzierung des Menschen und seines Lebens auf die Ebene utilitaristischer Existenz ist das Symptom der kritischen Punkte der westlichen Zivilisation durch die Atrophie der intellektuellen und spirituellen Substanz des Menschen. In der progressivistischen, positivistischen Bewegung seit Mitte des 18. Jahrhunderts wie auch bei den Anhängern dieser Bewegung bezeichnet der Begriff Mensch nicht mehr den reifen Menschen der humanistischen und christlichen Tradition, sondern nur noch das verkrüppelte, utilitaristische Fragment.“, *Die Krise. Pathologie des modernen Geistes*, S. 143.

zur Folge hatte. Für Leo Strauss hat sich in der Moderne eine große Vielfalt unterschiedlicher politischer Philosophien herausgebildet, die allesamt ein gemeinsames Kennzeichen verbindet: die Abweisung klassischen Denkens als unrealistisch.⁶⁰⁰

Im Folgenden wenden wir uns einer Auswahl von Konzeptionen zu, die von Joachim von Fiore und dessen Geschichtstheologie, William von Ockham und dessen Nominalismus, bis zu Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes und deren politischen Philosophie reichen. Karl Popper als ein repräsentativer Denker gegenwärtiger liberal-säkularer Weltanschauung und dessen heute noch relevanter Platonkritik wird auch analysiert. Insbesondere Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes stehen, wie wir noch genauer sehen werden, am Beginn einer Entwicklung zu einem neuen Menschenbild, wonach

„der Mensch ein ungebundenes, rational seine Ziele verfolgendes Individuum, dessen souveräner rationaler und vernünftiger Wille alleinige Geltungsgrundlage staatlicher Herrschaft und politischer Ordnung ist“⁶⁰¹.

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die wohlmeinende Absicht moderner Denker darin bestand, Aspekte der Wirklichkeit hervorheben zu wollen, die zuvor in Vergessenheit geraten sind.⁶⁰² Dadurch kam es jedoch nicht selten zu einer „Überbetonung“ eines Teiles der Gesamtwirklichkeit und damit zu einer Abkehr von Hegels berühmten Diktum: „Das Ganze ist die Wahrheit“⁶⁰³. Eine solche Überbetonung von Teilaspekten bedeutet wiederum eine Ideologisierung. Die Feststellung einer Ideologisierung bedarf jedoch eines Maßstabes der Dinge wie er im klassischen Naturrecht zu finden ist.

⁶⁰⁰ Leo Strauss: *What is Political Philosophy?*, S. 40: „But in modern times, we find a great variety of fundamental different political philosophies. Nevertheless, all modern political philosophies belong together because they have a fundamental principle in common. This principle can best be stated negatively: rejection of the classical scheme as unrealistic.“

⁶⁰¹ Siehe Wolfgang Kersting: Vorwort; in derselbe: *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, S. 1-8, hier: S. 2.

⁶⁰² Hiervon spricht auf Johannes Paul II. in Bezug auf die Entkoppelung modernen Denksysteme vom Glauben: „Es stimmt zwar, dass sich bei aufmerksamer Beobachtung auch in der philosophischen Reflexion derer, die zur Vergrößerung des Abstandes zwischen Glaube und Vernunft beigetragen haben, mitunter wertvolle Denkansätze erkennen lassen, die, wenn sie mit redlichem Geist und Herzen vertieft und entwickelt werden, helfen können, den Weg der Wahrheit zu entdecken.“, *Fides et ratio*, 48.

⁶⁰³ G. F. W. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 24. Vollständig: „Das Wahre ist das Ganze. Es schließt den Ernst, den Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen ein. Das Wahre ist die Einheit, insofern diese Einheit Prozeß ist, d.h. insofern sich die Einheit in Verschiedenheit und Unterschied bis zum Widerspruch entfaltet hat. Das Wahre ist das Ganze: der Widerspruch.“ Das Wort Häresie bedeutet etymologisch „Auswahl“.

5.4.1. Joachim von Fiore

Joachim von Fiore (1130/35-1202) war ein Mönch und Abt des Zisterzienserklosters Carazzo in Kalabrien (Italien). Insbesondere für Eric Voegelin enthält die Eschatologie von Joachim eine scharf umrissene Symbolik, die vom 12. Jahrhundert bis in die Gegenwart fortgesponnen wurde und mit deren Hilfe die westlich-säkularen politischen Gesellschaften den Sinn ihrer Existenz interpretieren.⁶⁰⁴ Die joachitische Eschatologie ist eine Spekulation über den Sinn der Geschichte, die einen Bruch mit der christlichen Geschichtsphilosophie vollzog. Joachim gab der Geschichte eine rein immanente Zielausrichtung.

Joachims Geschichtskonstruktion ist Folge seiner trinitarischen Spekulation und unterscheidet sich von der christlich-katholischen Weltanschauung, wie sie in endgültiger Form von Augustinus ausformuliert wurde. In der christlichen Eschatologie findet der Mensch sein letztes Ziel und seine letzte Erfüllung (der Gotteschau) im Jenseits.⁶⁰⁵ Das diesseitige Dasein ist nach Augustinus' von einer Rivalität zweier Reiche geprägt, nämlich des göttlichen (*civitas Dei*) und des weltlichen (*civitas terrena*). Der Konflikt dieser zwei Reiche, die in einem *corpus mixtum* ineinander verwoben sind, bestimmt den Lauf der Geschichte.⁶⁰⁶

In der Geschichte ist es nach Augustinus für den einzelnen Menschen wichtig, dass er sich im Kampf um die Verwirklichung des Gottesreiches bewährt, um die ewige Glückseligkeit zu erlangen. Dies kann er tun, wenn er sich zu Christus bekennt und dessen Gnade teilhaftig wird. Die *civitas Dei* ist für Augustinus „nichts, was geworden ist und vergeht, sondern ein zeitlos ideales Gebilde, identisch mit dem Christentum, mit der christlichen Wahrheit“⁶⁰⁷. Diese Geschichtsauffassung wollte Joachim neu schreiben. Für ihn gibt es keine zwei konkurrierenden Sphären in einem Zeitalter, sondern drei aufeinanderfolgende Epochen.

Kern der Spekulationen Joachims ist die Heilige Dreifaltigkeit, die er zeitlich auslegt: Nach einem Zeitalter des Vaters (Altes Testament) folgt das Zeitalter des Sohnes (Neues Testament),

⁶⁰⁴ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 129.

⁶⁰⁵ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* (Oldenbourg, Hrsg.): Wir sind auf Erden 1. um Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen, um 2. dadurch in den Himmel zu kommen. Vgl. Augustinus: „Gott, Du hast uns erschaffen auf Dich, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in Dir.“

⁶⁰⁶ Vgl. Augustinus: *De civitate Dei*. Augustinus entwickelt somit die Grundthese von der Unterscheidung von Natur und Übernatur. Das Prinzip der *civitas Dei* ist die Liebe zu Gott bis zur Selbstverleugnung des Menschen. Die *civitas terrena* hat die Eigenliebe bis zur Leugnung Gottes zum Prinzip.

⁶⁰⁷ Herbert Grundmann: *Studien über Joachim Fiore*, S. 74. Es ist festzuhalten, dass Augustinus der Geschichte nur einen geringen Wert beimißt, die Wahrheit des Christentums ist ihm wichtig. Mit seiner Auffassung von Geschichte, die Heilsgeschichte ist, bricht Augustinus mit dem zyklischen Geschichtsverständnis der Antike.

dass von einem dritten Zeitalter des Heiligen Geistes überhöht wird. Joachim differenziert drei Weltzustände und kündigt dabei eine geschichtliche Endphase des Heilsgeschehens an:

„Den ersten, in dem wir unter dem Gesetz waren; den zweiten in der Gnade, den dritten, die wir in Bälde erwarten, in noch reicherer Gnade. (...) Der erste Status war in der Wissenschaft, der zweite in der Macht der Weisheit, der dritte in der Vollkommenheit der Erkenntnis. Der erste in der Knechtschaft der Sklaven, der zweite in der Dienstbarkeit der Söhne, der dritte in der Freiheit. Der erste im Zustand der Knechte, der zweite der Freien, der dritte in der Liebe. Der erste der Knaben, der zweite der Männer, der dritte der Alten. Der erste im Sternenlicht, der erste steht im Winter, der zweite im Frühlingsanfang, der dritte im Sommer.“⁶⁰⁸

Joachim charakterisiert drei Zeitalter, in denen es zu einer Steigerung spiritueller Erfüllung in einem von ihm angekündigten Reich des Geistes kommen soll. In diesen Überlegungen kommt nicht nur ein Entwicklungsgedanke zum Ausdruck, sondern auch ein Geschichtsoptimismus, die beide in der späteren Ideengeschichte wirkmächtig werden sollten. Es kann somit festgestellt werden, dass sich bei Joachim vorgedacht findet, was später in zahlreichen Variationen nachgedacht wurde: Joachim schuf ein „Aggregat von Symbolen, die bis zum heutigen Tag die Selbstinterpretation der modernen Gesellschaft beherrschen“⁶⁰⁹.

Die Idee der Höherentwicklung zu einer Vollkommenheit im Irdischen steht im Gegensatz zum christlichen Grundverständnis und seiner Lehre des Sündenfalles. Durch die Artikulation der „progressiven Idee“, die in unseren heutigen Gesellschaften dominant geworden ist, steht laut Voegelin Joachim an der Wurzel der „Fortschrittsreligion der Neuzeit“.⁶¹⁰ Gemeint ist der Gedanke, „dass die ganze Geschichte ein Vollkommenwerden ist, eine steigende Kurve, die zwar markante Punkte hat, aber im eigentlichen Sinn keine Wendepunkte, sondern eine stetig steigende Entwicklung zu höheren geistigen Formen darstellt“⁶¹¹.

Die Geschichtsinterpretation Joachims waren für diesen selbst noch in einen theologischen Kontext eingebettet. Dieser Zusammenhang sollte sich im Laufe der Zeit auflösen, wie es Voegelin auf den Punkt brachte:

⁶⁰⁸ Joachim von Fiore: *Das Zeitalter des Heiligen Geistes*, S. 82.

⁶⁰⁹ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 164.

⁶¹⁰ Vgl. Harald Bergbauer: *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, S. 310.

⁶¹¹ Herbert Grundmann: *Studien zu Joachim von Fiore*, S. 122.

„Erst im 18. Jahrhundert war mit dem Fortschrittsglauben die Steigerung des Sinngehaltes in der Geschichte zu einem völlig innerweltlichen Phänomen ohne transzendente Einbrüche geworden. Diese zweite Phase der Immantisierung soll ‚Säkularisierung‘ genannt werden“.⁶¹²

Voegelin sieht mehrere spätere Entfaltungen „joachitischer Symbole“. Zunächst wirkt sich dessen Spekulation auf die Kirche aus. Im Zuge des Überganges vom zweiten zum dritten Zeitalter erfolgt die Ablösung der Kirchenhierarchie durch die Geistkirche. In der geschichtlichen Endphase bricht eine Zeit vollkommener Erkenntnis und somit vom Heiligen Geist erleuchteter Gläubiger an, die eine päpstliche und priesterliche Hierarchie obsolet macht. Die gnadenvermittelnde Kraft der Kirche soll in der Überzeugung dieser Menschen einer neuen Geistkirche durch die unmittelbare Schau Gottes überhöht werden.

Damit steht Joachim am frühen Anfang vieler moderner Gemeinschaftsvorstellungen, die auf dem Grundsatz fußen, dass das menschliche Zusammenleben „ohne institutionelle Autorität“ möglich sein soll.⁶¹³ Variationen dieser Auffassung sieht Voegelin in mittelalterlichen Sektenbewegungen, protestantischen Bewegungen und u.a. in der späteren Haltung, die „zu einer machtvollen Komponente des zeitgenössischen demokratischen Bekenntnisses geworden ist“⁶¹⁴. Einen Höhepunkt dieses Symbols entdeckt Voegelin schließlich in der Marxschen Lehre vom Reich der Freiheit und vom Absterben des Staates.

Das Schema der Dreigliederung der Geschichte findet sich nach Voegelin insbesondere in der Hegelschen und Marxschen Dialektik, in Comte's Dreistadiengesetz und überhaupt in der Periodisierung der Geschichte in Antike, Mittelalter und Neuzeit. Darüberhinaus sieht Voegelin bei Joachim ein weiteres Merkmal der Selbstinterpretation modernen Gesellschaften angekündigt, nämlich das der „Bruderschaft autonomer Personen“. Der autonome Mensch, der seine Handlungsgesetze nicht von außerhalb seiner selbst erhält, sondern sich selbst gibt, meint, sich im Zeitalter und somit im Status vollkommener Erkenntnis zu befinden.

Joachim eröffnet insbesondere durch die Spekulation über ein drittes Stadium in der Weltgeschichte eine neue Perspektive über den Sinn der Geschichte. Joachim verlagert die „Diesseits-Jenseits-Richtung in die Zeitdimension von Vergangenheit und Zukunft“⁶¹⁵. Dadurch

⁶¹² Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 129. Den Fortschrittsglauben haben wir etwas genauer mit Robert Spaemann den Glauben an den „notwendigen Fortschritt“ genannt.

⁶¹³ Vgl. über mittelalterliche Sektenbewegungen Eric Voegelin: *Vom Reich Gottes*. Dies steht insbesondere im Gegensatz zu Platons Lehre der Institutionen, die in den Nomoi beschrieben wird. Vgl. Eric Voegelin: *Die neue Wissenschaft der Politik*, S. 166

⁶¹⁴ Auch die 3-Reich-Lehre des Nationalsozialismus deutete Voegelin als joachistischen Geschichtsspekulation.

⁶¹⁵ Herbert Grundmann: *Studien über Joachim Fiore*, S. 132

entwurzelt er die christliche Idee der Kontemplation „aus ihren transzendenten Boden und pflanzt sie in das Erdreich einer Menschheits-Zukunft“. ⁶¹⁶ Joachims Lehren, die er selbst als orthodox erachtete, wurden vom Lehramt der Kirche als Irrlehren verurteilt. ⁶¹⁷ Er sollte der einzige Häretiker des Zisterzienserordens bleiben.

5.4.2. William von Ockham

William von Ockham (1285-1349/50) ist ein Hauptvertreter der mittelalterlichen Denkschule des Nominalismus, der Bestandteil des neuzeitlichen Rationalismus und Empirismus der folgenden Jahrhunderte sein wird. Der Nominalismus (*nominas*, Namen) äußerte Kritik am (von der Scholastik vertretenen) erkenntnistheoretischen platonischen Begriffsrealismus. Diese Auseinandersetzung des Mittelalter, in der es um den Wirklichkeitsgehalt von Universalien (Allgemeinbegriffen) ging, wird Universalienstreit genannt. „Es gibt kein Allgemeines“ ist der Kernsatz der Lehre des Nominalismus. ⁶¹⁸

Die nominalistische Kritik entbrannte an der Frage, ob das Allgemeine und somit eine ontologisch bestehende (ewige) Ordnung nur in sprachlichen Begriffen enthalten sei oder entsprechend der antiken Tradition ein wirkliches Wesen wiedergibt. Der Nominalismus bestreitet eine Entsprechung zwischen Begriff und einem metaphysischen realen Objekt. Der metaphysische Grund für die Erkenntnistheorie liegt im Seinsverständnis des Nominalismus nur in den einzelnen Dingen. Über den Einzeldingen kann es keine Wahrheit oder Wirklichkeit geben, womit jene Denkschule eine Wurzel modernen Selbstverständnisses bildet. ⁶¹⁹

Durch die Verdrängung der Frage nach dem Wesen und der ontologischen Struktur der Dinge verlagert sich das wissenschaftliche Interesse zu den einzelnen Dingen und deren Funktionszusammenhänge. Wissenschaften wie Mathematik, die Naturwissenschaften sowie Logik und Sprachtheorie erfuhren durch die nominalistische Methode einen bedeutenden Impuls in ihrer Entwicklung. Die neue Methode wird auch als Ökonomie- und Sparsamkeitsprinzip

⁶¹⁶ Ebenda.

⁶¹⁷ Joachims Thesen wurden am IV. Laterankonzil 1215 verurteilt.

⁶¹⁸ Nominalisten halten Allgemeinbegriffe für bloße Zeichen.

⁶¹⁹ Vgl. *Nominalismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. von Joachim Ritter), Band 6, S. 875. „Für die nominalistischen Philosophen handeln die Wissenschaften nicht von den allgemeinen Dingen, sondern von den gemeinsamen Vokabeln der Dinge.“ Roscelin von Compiègne (1120) ist einer der ersten Nominalisten; er bezeichnete den Allgemeinbegriff als *flatus vocis*. Albertus Magnus fand eine vermittelnde Position zwischen Realismus und Nominalismus: Die Universalien sind bei Gott als seine „Gedanken“ vor den Einzeldingen *ante rem*, als Gattungsbegriffe in den Einzeldingen *in re* und bei den Menschen durch ihre Abstraktionen den Einzeldingen nachgeordnet *post rem*.

(*Ockham's razor*) bezeichnet. Für die Erkenntnistheorie und Metaphysik bedeutet dies, dass nur solche Begriffe anerkannt werden, die für die „reine Vernunft“ evident sein sollen.⁶²⁰

Die scholastische Philosophie stand und steht dem Nominalismus ablehnend gegenüber. Der Nominalismus wird als Hauptursache für den Zerfall der Scholastik mit den daraus folgenden negativen gesellschaftlichen Konsequenzen gesehen. Anselm von Canterbury (1033-1109) bekämpfte als einer der ersten den Nominalismus. Er wies insbesondere darauf hin, dass entsprechend den platonischen Realismus die Gesamtheit der Individuen eine Einheit bildet. Für den Nominalismus gibt es diese Einheit nur im Namen.⁶²¹ Nur das Individuum als solches stellt eine Einheit dar, nicht aber das Ganze der Gemeinschaft.

In der Theorie Ockhams ist der Begriff des Gemeinwohles seiner metaphysischen Grundlage entzogen. Das Gemeinwohl als Leitbegriff einer überindividuellen Ordnung kann im Nominalismus nicht festgestellt und ausgesagt werden. In der Konsequenz dessen gibt es auch keine gesellschaftliche Ordnung, in die sich der einzelne Mensch einfügen hätte. Im nominalistischen Verständnis leitet sich ein Gemeinwohl aus dem Willen der Individuen ab. Daher sind nach William von Ockham auch die Rechte des Menschen nicht aus einem natürlichen Gesetz, sondern aus dem Willen des Individuums abzuleiten.

William von Ockham interpretierte ferner die mittelalterliche Lehre der „zwei Schwerter“ über die Gewaltenteilung auf dualistische Weise um. Demnach seien sowohl die Kirche als auch die weltliche Gewalt (der Fürsten) zwei legitime und voneinander unabhängige Autoritäten. Der Kaiser leitet seine Macht von einem „natürlichen Recht“ bzw. vom Volk ab. Eine Autorisation durch den Papst sei nicht nötig. Ockham ist damit Ahnherr des Laizismus, wie auch Wegbereiter der (sogenannten) Reformation, die philosophisch seinen Nominalismus übernahm.⁶²² Ockhams Denken wurde auch als „moderner Weg“ (*via moderna*) bezeichnet:

„Die nominalistische Philosophie erweitert den Bereich des Kontingenten, also dessen, was so und auch anders sein kann. Sie erweitert ihn fast ins Grenzenlose. Damit wird einerseits der Anspruch aufgegeben, über Naturgesetze apriorische Aussagen, also Wesensaussagen zu machen. Das aber bereitet erst den Boden für den Aufstieg der neuzeitlichen Erfahrungswissenschaften. Andererseits aber

⁶²⁰ Als Prinzip für Ockham gilt: „*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*“. Für Ockham gibt es keine universalen Realitäten außerhalb der Seele. Dadurch kommt es zur Ausschaltung der (aristotelischen) Prinzipien der Wirkursächlichkeit, Bewegung, Seelenkräften und der Idee im Geist des Schöpfergottes. Ein Staunen über die Dinge wird dadurch „eingespart“.

⁶²¹ Dies gilt bei Ockham auch für die Sprache, die sich im nominalistischen Verständnis nicht auf die Wirklichkeit gründet, sondern durch den menschlichen Willen entworfen wird.

⁶²² Martin Luther ging in die Schule des Nominalismus. Es war insbesondere die nominalistische Kritik an der Scholastik, die Luther zusagte und in seine Theologie übernahm.

hört Philosophie damit auch auf, menschliches Orientierungswissen zu liefern. Die sittlichen Normen können nun nicht mehr aus der Einsicht in das Wesen des Menschen gewonnen werden, sondern nur mehr als Konventionen verstanden oder aber aus der göttlichen Offenbarung geschöpft werden.“⁶²³

5.4.3. Niccolò Machiavelli

Niccolò Machiavelli (1469-1527) markiert für viele Denker (u.a. Leo Strauss) den ersten Wendepunkt von der vormodernen zur modernen politischen Philosophie.⁶²⁴ Der Florentiner Machiavelli gilt als der Begründer der Idee des modernen Machtstaates, in dem er das Politische funktionell „als den Inbegriff der Technik und Strategie, die auf Erwerb, Ausbau und Erreichung der Macht im Staat arbeiten“⁶²⁵, zusammenfasst. Die Hauptaussage seiner Theorie lautet daher verkürzt: Der politische Zweck heiligt die Mittel.⁶²⁶ Damit löst Machiavelli den von den Klassikern vorausgesetzten inneren Zusammenhang von Politik und Ethik auf.

Machiavelli ist zunächst vor dem Hintergrund der Renaissance zu verstehen. Die Epoche der Renaissance leitete im Europa des 14.-17. Jahrhunderts eine Wende in Kunst und Wissenschaft ein, die unterschiedlich interpretiert wurde. Die weitläufige Geschichtsschreibung begreift die Renaissance ihrem Wortsinn nach als eine Wiedergeburt, nämlich der griechischen und römischen Antike.⁶²⁷ Durch ihr Welt- und Menschenbild brach die Renaissance eine Denkströmung los, die als „Humanismus“ zu bezeichnen ist. Doch die Berechtigung der Bezugnahme der Renaissance auf die Antike stellt gerade Eric Voegelin in Frage.

Der Humanismus der Renaissance ist in der Interpretation Voegelins gerade keine Wiedergeburt der Antike, sondern nur die Aufnahme einiger antiker Topoi verbunden mit einer radikalen Abkehr von der – seit Augustinus und vor allem in der Scholastik – neoplatonisch bzw. christlich gedeuteten Philosophie Platons und Aristoteles'. Entsprechend der Grundthese Voegelins bedeutet dies eine Abkehr von der Differenzierung der menschlichen

⁶²³ Robert Spaemann: *Christentum und Philosophie der Neuzeit*, in: *Das unsterbliche Gerücht*, S. 73.

⁶²⁴ So beschreitet Machiavelli für Eric Voegelin und Leo Strauss einen neuen Weg in der politischen Theorie. Strauss sagte: „Machiavelli appears to have broken with all preceding political philosophy.“, *Niccolò Machiavelli*, in: *Studies in Platonic Political Philosophy*, S. 211. Voegelin sieht neben Machiavelli vor allem Thomas Morus als Pragmatiker einer neuen weltlichen Ordnung. Zur Einführung in das Werk Machiavellis sei empfohlen Quentin Skinner: *Machiavelli zur Einführung*; Wolfgang Kersting: *Niccolò Machiavelli*.

⁶²⁵ Arno Anzenbacher: *Christliche Sozialethik*, S. 56.

⁶²⁶ Vgl. die Kapitel 15-24 von Machiavellis *Der Fürst (Il Principe)*: „Die Handlungen aller Menschen und besonders die eines Herrschers, der keinen Richter über sich hat, beurteilt man nach dem Enderfolg.“, S. 75. Der Herrscher solle nur das tun, was auch in seiner Macht stehe „um seine Stellung zu behaupten“ und dabei gegebenenfalls „gegen Treu und Glauben, gegen Barmherzigkeit, Menschlichkeit und Religion verstoßen“. Diese Staatsauffassung klammert die Frage nach der Gerechtigkeit als Ziel des Staates aus. *Der Fürst*: S. 89.

⁶²⁷ Vgl. Graf Bobineau: *Die Renaissance*; Peter Burke: *Die europäische Renaissance*; Jakob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Diese sehen die Renaissance als Rückkehr zur den Werten der Antike.

Realitätserfahrung, die die klassische Philosophie der Antike durch die christliche Soteriologie erfuhr. Dieser Humanismus verkürzte das Bewußtsein auf Immanenz.⁶²⁸

Dieser Humanismus der Renaissance ist Teil einer lang dauernden geistigen Verfallsgeschichte und kommt erkenntnistheoretisch in einem falschen Realismusbegriff bei Machiavelli zum Ausdruck, wie sie auch der katholische Denker Jacques Maritain geäußert hat:

„Der Pseudo-Realismus (...) ist der machiavellistische Realismus. Das der Machiavellismus reiner Empirismus in einer Wissenschaft ist, nämlich der Politik, die das Leben der menschlichen Kreatur leitet, bringt er eine Art von Atheismus in die zeitliche Existenz. Praktisch leugnet er, dass der Mensch aus den Händen Gottes hervorgegangen ist und trotz allem die Größe und Würde eines solchen Ursprungs in sich bewahrt. Sein Pessimismus beruft sich auf unbestreitbare empirische Wahrheiten und verdreht diese Wahrheiten in ontologische Lügen, weil die Tatsache, dass der Mensch von Gott kommt, für ihn nicht zählt. Dann zweifelt er am Menschen und am Nutzen der Frommen des Staates. An Stelle Gottes schafft nun der Staat den Menschen. Durch seine Zwangsmittel bringt er den Menschen dazu, sich vom Nichts der Anarchie seiner Leidenschaften freizumachen und ein rechtschaffenes, ja sogar heroisches Leben zu führen.“⁶²⁹

Leo Strauss formulierte eine ähnlich Kritik an Machiavelli. Für Strauss ist der Italiener ein kalter Machttechniker, der Regeln für das politische Verhalten aufstellt, die er losgelöst von Moral und Sittlichkeit begreift. Dabei ist insbesondere die Negierung der Notwendigkeit von Kontemplation und Mäßigung für Strauss ein Kennzeichen modernen Denkens und eine der schwerwiegendsten Hinterlassenschaften, die Machiavellis Lehre zurückgelassen hat. Diese Verweigerungshaltung führe den Menschen zum Bösen: „Machiavelli ist more concerned with the salvation of his fatherland than with the salvation of his soul.“⁶³⁰

Machiavellis Intention besteht laut Strauss darin, eine antichristliche Ordnung zu errichten. Machiavelli geht es um das Streben und die Erhaltung von Macht. Die Religion wird dabei nicht negiert, jedoch funktionalistisch gesehen. Machiavelli geht es um eine Technik der Macht: Der Herrscher solle nur das tun, was auch in seiner Macht stehe, um seine Stellung zu behaupten und kann dabei gegebenenfalls „gegen Treu und Glauben, gegen Barmherzigkeit,

⁶²⁸ Eric Voegelin: *Neue Wissenschaft der Politik*, S. 116-122. Mit der Idee der „Verschließung der Seele“ schließt Voegelin an eine Kritik an den Ideen der Neuzeit, die von vielen katholischen Denkern, etwa des *Renouveau catholique* in Frankreich, geäußert wurde.

⁶²⁹ Jacques Maritain: *Christlicher Humanismus*, S. 178-179.

⁶³⁰ Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*, S. 9

Menschlichkeit und Religion verstoßen“⁶³¹. Ehre und weltlicher Ruhm werden beim Italiener, so Strauss, dem christliche Streben nach Heiligkeit übergeordnet.

Der Kernbegriff in der Theorie Machiavellis ist jener der *virtù*, der lateinische Begriff für Tugend (bzw. Tüchtigkeit). Die antike Lehre über dieselbe übernimmt Machiavelli nur teilweise. Unter dem Begriff *virtù* versteht Machiavelli die Kraft bzw. den Tatendrang eines Einzelnen, eines Führers oder Volkes, politisch aktiv zu sein. Dort, wo sie vorhanden ist, führte sie zur Errichtung mächtiger Reiche. Zur *virtù* soll der Bürger erzogen werden, wie etwa durch eine entsprechende Verfassung. Diese Konzeption der Tüchtigkeit sieht Voegelin als notwendige „Metaphysik kosmischer Mächte“⁶³²:

„Die für die Gründung und Wiederherstellung notwendigen Handlungen sind Ausdruck jenes Teils der kosmischen Kraft, die im einzelnen Menschen steckt; diese Kraft selbst ist der Grundbestandteil der Ordnung; und während im politischen Handlungsverlauf alle Mittel rational in Bezug zu ihrem Endpunkt stehen müssen, sind diese Endpunkte selbst nur insofern von Interesse, als sie Ausdruck der ordnenden *virtù* sind“.⁶³³

Um Machiavelli gerecht zu werden, fordert Voegelin daher, ihn vor dem Hintergrund der Zersetzung und dem Zusammenbruch des kaiserlichen Christentums seiner Zeit zu sehen.⁶³⁴ Das Fehlen jeglicher Ordnung verlangt nach der *virtù ordinata* des Fürsten, die zur einzigen Quelle von Ordnung wird und ein bedrohtes Gemeinwesen vor seinem Zerfall und Untergang bewahren kann. Hierzu Voegelin selbst: „Die Beschwörung des mythischen Helden ist das Zentrum von Machiavellis Werk im selben Sinn, wie die Beschwörung des Philosophenkönigs das Zentrum im Werk Platons ist“.⁶³⁵

Die Bedeutung der *virtù* (des Fürsten) steht im Zusammenhang mit einer Werteskala die Machiavelli in seinem Werk *Discorsi* über die entsprechenden „öffentlichen Persönlichkeiten“

⁶³¹ Niccolò Machiavelli: *Der Fürst*, S. 88.

⁶³² Eric Voegelin: *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 74.

⁶³³ Ebenda., S. 67: Die *virtù* ist „keine selbstbezogene Gier nach Macht, sondern ein Mittel zur Erlangung politischer Stabilität“.

⁶³⁴ Vgl. Eric Voegelin: *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 58. Dies Zerstörung des Gemeinwesen ist, wie Voegelin auch feststellt, nur auf die weltliche Macht beschränkt. Die Korruption bzw. der innere Verfall der Kirche tragen dazu bei.

⁶³⁵ Eric Voegelin: *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 58. In diesem zentralen Punkt setzt sich Voegelin von der Interpretation bzw. Kritik von Strauss ab. Demnach dürfte nach Voegelin Machiavelli auch nicht als Machiavellist bezeichnet werden.

erstellt. Voegelin nennt die Werteskala zustimmend ein „System menschlicher Existenz in der Gesellschaft von der religiösen Bindung bis zu den niedrigsten Funktionen“⁶³⁶:

„Von allen berühmten Männer werden die Häupter und Stifter von Religionen am meisten gepriesen; nächst unter ihnen die Gründer von Freistaaten oder von Königreichen; dann kommen die Männer, die als Feldherren ihr eigenes Gebiet oder das ihres Vaterlandes vergrößert haben. Diesen schließen sich die Schriftsteller an, die je nach der Art ihrer Werke und dem Grad der Vollkommenheit derselben gefeiert werden. Und allen andere aus der unendlichen Zahl der Mensch wird wenigstens einiges Lob zuteil, das sie sich dadurch ihre Kunstfertigkeit oder durch ihren Beruf erwerben. (...) Als schädlich und verabscheuenswürdig hingegen werden die Zerstörer jeder Tüchtigkeit, der Wissenschaften und jeder Kunst, die dem Menschengeschlecht Nutzen und Ehre bringen, bezeichnet. Ich meine die Gottlosen und Gewalttätigen, die Unwissenden und Minderwertigen, die Müßiggänger und Feiglinge.“⁶³⁷

Hier kommt für Voegelin eine Wertschätzung der Religion zum Ausdruck, die jedoch differenzierter zu betrachten ist.⁶³⁸ Machiavelli unterscheidet nämlich die antik-heidnische Religion von der christlichen. Erstere verlieh den Menschen *virtù*. Dahingegen stellt Machiavelli über das Christentum fest: „Unsere Religion hat mehr die Demütigen und in Betrachtungen versunkenen Menschen verherrlicht als die Tatkräftigen.“⁶³⁹ Machiavelli beklagt, dass die Tugend der Ehre im Christentum nicht so hoch gehalten wird wie bei den Heiden.⁶⁴⁰

Machiavelli sieht die Notwendigkeit der Erziehung zur *virtù* und somit einer Reform des Christentums. Dadurch plädiert er jedoch, wie Strauss meinte, für die Wiedereinführung von Angst und Terror, die den Bürger ursprünglich gut gemacht haben soll.⁶⁴¹ Machiavelli trifft überhaupt nur eine Auswahl antiker Tugenden. Er anerkennt die Vorstellung, dass der Mensch tugendhaft leben soll, doch negiert er, dass die Tugend auch glücklich macht.⁶⁴² Das Streben nach

⁶³⁶ Eric Voegelin: *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 93.

⁶³⁷ Niccolò Machiavelli: *Discorsi*, S. 39.

⁶³⁸ Voegelin anerkennt, dass Machiavelli die Notwendigkeit eines sakralen Bandes einer Gemeinschaft sieht. Die *virtù* und somit die Ehre (der Welt), die bei Machiavelli die höchste Bedeutung hat, wird im Christentum jedoch durch die *amor Dei* verdrängt. Hierzu Voegelin: „Er erkennt die eigentliche Wahrheit des Christentums, aber seine eigene Seele ist demgegenüber verschlossen.“, *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 75.

⁶³⁹ Niccolò Machiavelli: *Discorsi*, S. 171 ? Weiters: „Sie sieht das höchste Gut in Demut, Selbstverleugnung und in der Geringschätzung der weltlichen Dinge.“

⁶⁴⁰ Ebenda, weiters: „Unsere Religion, die uns die Wahrheit und den rechten Weg des Heils lehrt, lässt uns die Ehren dieser Welt weniger schätzen, während die Heiden diese sehr hoch schätzten, ihre höchstes Gut darin erblickten und deshalb diese sehr hoch schätzten, ihr höchstes Gut darin erblicken und deshalb in ihren Taten viel kühner waren.“

⁶⁴¹ Leo Strauss: „The recovery of ancient virtue consist of the reimposition of the terror and fear that had men good at the beginning. (...) At the beginning there is fear not love.“, *Machiavelli*, in derselbe: *Studies in Platonic Political Philosophy*, S. 223.

⁶⁴² Leo Strauss: „To some extent he admits that the traditional teaching is true: men are obliged to live virtuously in the Aristotelian sense. But he denies that living virtuously is living happily or leads to happiness.“, *Machiavelli*, in derselbe: *Studies in Platonic Political Philosophy*, S. 214.

Weisheit und Tapferkeit wird von Machiavelli hervorgehoben, doch von einem angeblichen Joch der Mäßigung will er den Menschen befreien.

Die Weltanschauung des Italieners ist besser durch das Verständnis seines Menschenbildes, welches ein pessimistisches ist, zu verstehen. In den *Discorsi* behauptet Machiavelli, dass jeder, der einem Staatswesen Verfassung und Gesetze gibt, davon ausgehen muss, „dass alle Menschen schlecht sind und dass sie stets ihren bösen Neigungen folgen, sobald sie Gelegenheit dazu haben“⁶⁴³. Da diese Menschen mehr „zum Bösen als zum Guten neigen“ bzw. „nur von der Not gezwungen sind etwas Gutes zu tun“, kommt er zum Schluss, dass alle Menschen „undankbar, wankelmütig, verlogen, heuchlerisch, ängstlich und raffgierig sind“⁶⁴⁴.

Machiavellis Anthropologie zu Folge hat der Mensch etwas Tierhaftes. Er ist kein Vernunftwesen im Sinne von Aristoteles, sondern „ein Bündel von Leidenschaften“, das nur durch einen starken politischen Herrscher gebändigt werden kann.⁶⁴⁵ Dem Menschenbild Machiavellis stimmt Voegelin nur „zur Hälfte zu: „Der Mensch ist zur Hälfte Bestie.“⁶⁴⁶ Die andere Hälfte ist durch den Willen gekennzeichnet, das Tierhafte zu übersteigen und es in seine Schranken zu weisen.⁶⁴⁷ Die Existenz dieses Willens anerkennt Machiavelli, doch dessen geistige (bzw. „jenseitige“) Quelle vermag er nicht zu sehen.

Genauso wie der Humanismus der Renaissance ermangelt Machiavellis politische Theorie einer Offenheit zur Transzendenz. Für Strauss erkennt Machiavelli keine Theologie außer einer „Ziviltheologie“.⁶⁴⁸ Voegelin attestiert Machiavelli eine Verschließung vor der „transzendenten Wirklichkeit“ und der „Wahrheit des Christentums“, was jenen noch nicht „areligiös“ macht.⁶⁴⁹ Voegelin sieht Machiavellis Theorie daher in einem positiven Licht. Sie sei geeignet, um Ordnung zu schaffen. Die Republik, der Machiavellis Leidenschaft gilt, „ist ein natürlich gewachsenes

⁶⁴³ Niccolò Machiavelli: *Der Fürst*, S. 68.

⁶⁴⁴ Ebenda, S. 68.

⁶⁴⁵ Franz Schmölz: *Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik*, S. 17. Um den falschen und selbstsüchtigen Menschen zur Ordnung zu zwingen, bedarf es eines mächtigen Fürsten. Die Herrschaft der „Starken“, die sich nach Machiavelli wie nach einem Naturgesetz in der Geschichte durchsetzt, beruht wesentlich auf der Zustimmung der „Schwachen“: „Der Fürst sehe also nur darauf, wie er sich in seiner Würde behauptet, die Mittel werden stets für ehrbar befunden und von jedermann gelobt werden. Denn der Pöbel hält es stets mit dem Schein und dem Ausgang einer Sache; und die Welt ist voller Pöbel. Die wenigen Klügeren aber kommen nur dann zur Geltung, wenn die große Menge nicht weiß, woran sie sich halten soll.“, Niccolò Machiavelli: *Der Fürst*, S. 89.

⁶⁴⁶ Eric Voegelin: *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 74.

⁶⁴⁷ Harald Bergbauer: *Voegelins Kritik an der Moderne*, S. 51.

⁶⁴⁸ Leo Strauss: „He recognizes in fact no theology but civil theology, theology serving the state and to be used or not used by the state as circumstances suggest. He indicates that religions can be dispensed with if there is a strong and able monarch. This implies indeed that religion is indispensable in republics.“, Machiavelli, in derselbe: *Studies in Platonic Political Philosophy*, S. 226.

⁶⁴⁹ Diese Verschließung führt für Voegelin zu einer „Rückkehr zum Tribalismus der jeweiligen Gesellschaft“, *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 95.

Gebilde im Sinne einer Manifestation der kosmischen Ordnung“⁶⁵⁰.

5.4.4. Thomas Hobbes

Der Engländer Thomas Hobbes (1588-1679) ist neben Machiavelli zu den maßgeblichen Wegbereitern der modernen politischen Theorie zu zählen. Für Strauss hat Hobbes die Grundlegung des Liberalismus vollzogen: Der charakteristische Inhalt des Hobbschen Denkens ist der eindeutige Vorrang des Individuums vor dem Staat.⁶⁵¹ Seine politische Philosophie stellt Hobbes auf ein anthropozentrisches und auch rein zweckrationales Fundament. Diese Theorie, die auch als individuelles oder modernes Naturrecht bezeichnet wird, konzipiert eine Herrschaftsvorstellung, die mit der bisherigen Naturrechtslehre bricht.⁶⁵²

Im Zustand des „Strebens nach Selbsterhaltung“⁶⁵³ sieht Hobbes den Menschen als der Gesellschaft gegenüber autark, d.h. der natürliche Zustand ist nicht mehr der gemeinschaftliche des *zoon politicon*, sondern der vorstaatliche, der von ihm so bezeichnete Naturzustand.⁶⁵⁴ Der Mensch wird demnach nicht in und durch die Gemeinschaft Mensch, sondern er soll es schon an sich sein. Gesteuert wird dieser Mensch nach Hobbes ausschließlich von seinen Begierden, Leidenschaften und Trieben.⁶⁵⁵ Ein letzter Zweck, auf den das menschliche Handeln hin ausgerichtet wäre, hat in dieser individualistischen Anthropologie keinen Platz.

Hobbes bestreitet die Existenz des *telos* einer Gemeinschaft auf ein *summum bonum* hin.⁶⁵⁶ Ein Ordnungsverständnis, das wie bei den antiken und christlichen Denkern aus der Teilhabe am (göttlichen) *nous* entsteht, gibt es bei Hobbes nicht. Ordnung soll dahingegen aus der Vermeidung des *summum malum* entstehen. Dieses *summum malum* ist die Furcht vor dem Tod,

⁶⁵⁰ Eric Voegelin: *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 68.

⁶⁵¹ Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 188: „Wenn wir die politische Doktrin, die die Rechte des Menschen im Unterschied zu seinen Pflichten als politische Grundtatsache betrachtet und die Funktion des Staates im Schutz oder in der Sicherung dieser Rechte sieht, Liberalismus nennen dürfen, dann müssen wir sagen, dass der Gründer des Liberalismus Hobbes war.“

⁶⁵² Vgl. *Naturrecht*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. von Joachim Ritter), Band 5, S. 586.

⁶⁵³ Vgl. Dieter Henrich: *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in derselbe: *Selbstverhältnisse*, S. 83-108.

Henrich weist darauf hin, dass im Gegensatz zum Ziel der Glückseligkeit bei Aristoteles, der Mensch bei Hobbes rastlos tätig ist „sein Dasein zu bewahren: Sein Glück ist nicht die Ruhe im Genuss des Ziels, sondern die Freude am steten Erfolg, alle gewünschten Dinge zu erlangen“, S. 84.

⁶⁵⁴ Der Begriff des Naturzustandes entstammt der christlichen Theologie und unterscheidet sich vom Zustand der Gnade. Diese Unterscheidung ließ Hobbes jedoch fallen und ersetzte den Gnadenzustand durch den Zustand der „bürgerlichen Gesellschaft“. Dadurch verneinte er zumindest die Bedeutung des Sündenfalles und behauptete dementsprechend, dass es zur Beseitigung der Unzulänglichkeiten und Unbequemlichkeiten des Naturzustandes notwendigerweise nicht der göttlichen Gnade, sondern der rechten Art der menschlichen Regierung bedarf. Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 191.

⁶⁵⁵ Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan*, Einleitung.

⁶⁵⁶ Vgl. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 188.

der aus dem hypothetischen Naturzustand, einem „Krieg aller gegen alle“ (*bellum omnium in omnes*), resultiert.⁶⁵⁷ In diesem Krieg ist der „Mensch des Menschen Wolf“ (*homo hominus lupus*), dem es erlaubt sei „zu tun, was er wollte und gegen wen er es wollte“.⁶⁵⁸

Zur Selbsterhaltung hat jeder Mensch ein fundamentales und absolutes Recht. Dieses Recht, welches Menschenrecht sein soll, steht im Mittelpunkt der Theorie des Engländers. Hobbes vollzieht dabei einen fundamentalen Wechsel von einer Orientierung an den Pflichten und Tugenden, wie dies den vormodernen Traditionen entsprach, zu einer Orientierung an den Rechten. So wie die heute verbreiteten Menschenrechtstheorien, die sich insbesondere auf Kant berufen, ist die Konzeption von Hobbes nicht teleologisch. Es gibt nur natürliche Rechte, aber nicht das ontologisch Gesollte. Dies hat nach Strauss folgende Konsequenz:

„Sie heiligen den Eigennutz eines jeden, so wie ihn jeder selbst sieht oder zu sehen leicht veranlaßt werden kann. Von den Menschen kann man mit größerer Sicherheit erwarten, dass sie für ihre Rechte kämpfen, als dass sie ihre Pflichten erfüllen oder mit Burke: ‚Der kleine Katechismus der Menschenrechte ist schnell erlernt, und die Folgerungen liegen in den Leidenschaften‘.“⁶⁵⁹

Wenn jeder Mensch ein Recht auf Selbsterhaltung besitzt, dann hat er zwangsläufig auch das Recht, über die Mittel seiner Selbsterhaltung zu bestimmen. Demnach ist dann alles von Natur aus gerecht.⁶⁶⁰ Sogar der größte Idiot kann sich weiser dünken als ein Herrscher.⁶⁶¹ Die Ausrichtung auf ein Leben gemäß der Tugend wird zugunsten individueller Rechte verdrängt. Hobbes wollte wie Jean-Jaques Rousseau mit dessen berühmten „Zurück zur Natur“ zu einem Naturzustand zurückkehren. Damit gaben beide jedoch eben nicht zuletzt den platonisch-aristotelischen Begriff der teleologischen Natur und die Lehre der Erbsünde preis.⁶⁶²

Die bisher skizzierten Überlegungen Hobbes' sind Grundlage seiner Souveränitätslehre. Ausgehend von der Frage nach der Möglichkeit der Schaffung eines stabiles Friedens, meint

⁶⁵⁷ Vgl. Thomas Hobbes: *De homine*, Kap. XI, Art. 6. Siehe auch Leo Strauss: *Hobbes politische Wissenschaft*.

⁶⁵⁸ Thomas Hobbes: *De cive*, S. 27. Hobbes übersieht hierbei, dass Wölfe sich natürlich zu einem Rudel zusammenschließen, womit der Wolf selbst nicht des Wolfes Wolf ist.

⁶⁵⁹ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 189. In der Konsequenz Hobb'scher Gedanken kann, wie Strauss feststellte, „die bürgerliche Gesellschaft“ von seinen Bürger nicht verlangen für das Vaterland in den Krieg zu ziehen. Vgl. S. 204.

⁶⁶⁰ Thomas Hobbes: *De cive*, I, 9.

⁶⁶¹ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 189.

⁶⁶² Vgl. Robert Spaemann: *Rousseau – Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, S. 14-15: Spaemann attestiert Rousseau von der Welt der *Polis* in den unschuldigen Egozentrismus des „natürlichen Menschen“ zu fliehen und somit aus allen sozialen Bezügen herauszufallen. Diesem Menschen tut sich eine Unendlichkeit der Subjektivität auf, die durch keine natürliche Teleologie begrenzt wird. Er wird als Bürger nicht beansprucht und ist daher auch „ohne Bürgertugend, ohne Verpflichtung – nicht einmal die Verpflichtung zur Konsistenz und Kohärenz des Denkens akzeptiert er“.

Hobbes, dass die einzelnen Menschen wiederum hypothetisch aus Vernunftgründen den Naturzustand, der zu einem Untergang aller führen müsste, beenden und einen Vereinigungsvertrag (*pactum unionis*) geschlossen haben. Jeder habe vertraglich auf seine Freiheit zugunsten eines Dritten, eines absoluten Herrschers, des Leviathans, verzichtet.⁶⁶³ In dieser Vereinigung bzw. Unterwerfung soll das Wesen des Staates bestehen.

Die Machtfülle liege bei der herrschenden Autorität, die das öffentliche Recht formuliert. Ähnlich wie bei Machiavellis Staatsräson gilt das Interesse der Staatsautorität bei Hobbes einer rechten und gesunden Ordnung. Die Ausrichtung der Herrschaft ist nicht mehr wie bei der klassischen politischen Philosophie „das beste Regime“, sondern die „wirksame Regierung“.⁶⁶⁴ Das natürliche öffentliche Recht ersetzt die Idee der guten Herrschaft. Deshalb kann Hobbes auch den Standpunkt vertreten, dass es „keine öffentliche Wahrheit außer dem Gesetz von Friede und Eintracht in einer Gesellschaft gäbe“⁶⁶⁵.

Eine Gesellschaft kann bei Hobbes wohl ein christliches *Commonwealth* sein, weil das in der Heiligen Schrift offenbarte Wort Gottes sich nicht im Widerspruch mit dem Naturrecht (im Sinne Hobbes) befindet soll.⁶⁶⁶ Das Christentum kann daher auch als eine Zivilreligion fungieren.⁶⁶⁷ Doch kann ein Herrscher in der Theorie Hobbes' seine Autorität nicht aus der Offenbarung beziehen. Hobbes leugnete die Transzendenz des Menschen: „Die menschliche Natur müsste in der bloßen Existenz ihre Erfüllung finden; eine über die Existenz hinausgehende Bestimmung des Menschen müsste verneint werden.“⁶⁶⁸

Ein Bruch mit der antiken und christlichen Metaphysik ist bei Hobbes erkennbar, was sich auch auf Fragen der Gerechtigkeit auswirkt. Dadurch ist es auch möglich, dass er die Geometrie

⁶⁶³ Das Bild des Leviathan hat Hobbes der Bibel entnommen. Im Hiob wird das Ungeheuer Leviathan beschrieben: „Sein Herz ist so kalt wie ein Stein und so fest wie ein Stück vom untersten Mühlstein. Wenn er sich erhebt, so entsetzen sich die Starken, und er daher bricht, so ist keine Gnade da. (...) Auf Erden ist ihm niemand gleich; er ist gemacht, ohne Furcht zu sein, Er verachtet alles, was hoch ist; er ist ein König über alle Stolzen.“, *Hiob* 40-41. Hierzu Eric Voegelin: „Hobbes hat das Symbol des Leviathan geschaffen, des unmittelbar unter Gott stehenden und im göttlichen Auftrag gegenüber den Untertanen omnipotenten Staates.“, *Der Leviathan, Politische Religionen*, S. 43.

⁶⁶⁴ Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 198. An diesem Punkt setzte Carl Schmitt in seiner politischen Philosophie an.

⁶⁶⁵ Leo Strauss: *Hobbes' politische Wissenschaft*, S. 17. Hobbes erkannte, dass ohne eine unbestrittene Ziviltheologie öffentliche Ordnung unmöglich war keine Notwendigkeit an staatsmännischer Kunst besteht.

Leugnung der Unterscheidung zwischen guten und schlechten Regimen, wie dies Platon und Aristoteles noch taten.

Vgl. Thomas Hobbes: *De cive*, VII, 2-4. bzw. *Leviathan*, Kap. 29.

⁶⁶⁶ Vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan*, Kap. 32.

⁶⁶⁷ Eric Voegelin: „Hobbes erkannte, dass ohne eine unbestrittene Ziviltheologie öffentliche Ordnung unmöglich war. Das große Verdienst von bleibenden Wert des *Leviathan* ist es, diesen Punkt geklärt zu haben.“, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 167.

⁶⁶⁸ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 167.

in die politische Philosophie einführte. Sich auf den Spuren Francis Bacons befindend führte Hobbes das „richtige Schlussfolgern“ als eine Kalkulation in die politische Theorie ein. Die Prinzipien der Gerechtigkeit sollen mit mathematischer Sicherheit berechnet werden können. Dem hielt Aristoteles schon entgegen, dass die Untersuchungen über das menschliche Handeln nicht mit mathematischer Genauigkeit geführt werden dürfen.⁶⁶⁹

Thomas Hobbes verbannt in seiner Theorie die Ordnungsquellen der menschlichen Seele. Eine anthropologische und soteriologische Wahrheit (und somit eine Differenzierung der Seele) im Sinne Voegelins wurden bei Hobbes entfernt. Damit bezieht der Engländer eine Gegenposition zur klassischen und christlichen Naturrethiksethik.⁶⁷⁰ Leo Strauss zieht folgendes Fazit über den bedeutenden modernen politischen Denker: „Seine Philosophie als Ganzes kann das klassische Beispiel der typisch modernen Verbindung des politischen Idealismus mit einer materialistischen und atheistischen Anschauung vom Ganzen genannt werden.“⁶⁷¹

5.4.5. Karl Popper

Sir Karl Popper (1902-1994, von Queen Elisabeth II. zum *Knight Bachelor* geschlagen)⁶⁷² war ein österreichisch-englischer Philosoph und Schulkamerad von Eric Voegelin. Popper ist der Begründer des „kritischen Rationalismus“, einer Denkrichtung, die die Einseitigkeiten von Empirismus, Rationalismus und Positivismus überwinden will.⁶⁷³ Darüber hinaus war Karl Popper insbesondere ein politischer Denker, der für seine scharfe Kritik an Platon, Hegel und Marx bekannt ist. Diese Kritik führte er vor allem in seinem wirkmächtigen Werk *Die Offene Gesellschaft und Ihre Feinde* aus.⁶⁷⁴

⁶⁶⁹ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, II, 1103a.

⁶⁷⁰ Eric Voegelin: „Hobbes erkannte, dass ohne eine unbestrittene Ziviltheologie öffentliche Ordnung unmöglich war. Das große Verdienst von blühenden Wert des *Leviathan* ist es, diesen Punkt geklärt zu haben.“, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 187.

⁶⁷¹ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 176.

⁶⁷² Der Wiener Karl Raimund Popper war jüdischer Abstammung, ist allerdings protestantisch aufgewachsen. Er verstand sich zunächst als Sozialist, bevor er den Glauben an den „wissenschaftlichen Marxismus“ verlor und sich seit seiner Zeit in England laut Eigenaussage fernerhin als „Individualist“ sah. Vgl. Peter Paul Müller-Schmid: *Die philosophischen Grundlage der Theorie der „Offenen Gesellschaft“*. Zu K. R. Poppers Philosophie des kritischen Rationalismus.

⁶⁷³ Die Denkrichtung des „kritischen Rationalismus“ beschreibt Popper als eine Lebenseinstellung, „die zugibt, dass ich mich irren kann, dass du recht haben kannst und dass wir zusammen vielleicht der Wahrheit auf die Spur kommen werden.“ Zentral ist dabei die Kritik (an Dogmen und Ideologien). Poppers „kritischer Rationalismus“, den er selbst auch als „methodologischen Nominalismus“ bezeichnet, ist letztendlich ein Spielball des Nominalismus. Vgl. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band II, S. 38.

⁶⁷⁴ *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (The Open Society and Its Enemies)* wurde 1945 zweibändig veröffentlicht und kennzeichnet sich durch einen diffusen Stil. Der erste Band trägt den Titel *Der Zauber Platons*. Eben diesen Zauber, d.h. somit auch den Einfluss Platons auf eine 2000jährige Denktradition, wollte Popper brechen: „Ich sehe meine Aufgabe vielmehr darin, jene Elemente seiner Philosophie zu zerstören, die meiner Ansicht nach Unheil anrichten“, S. 63. Poppers hat einen bedeutenden Einfluss im Zuge der „re-education“ (Umerziehung) in Deutschland

Poppers „kritischer Rationalismus“ unternimmt den Versuch einer Synthese zwischen Empirismus und Rationalismus, allerdings nur in methodologischer Hinsicht. Sein Programm hat eine metaphysikfreie Wissenschaft zum Inhalt und führt daher auch zu metaphysikfreien ethischen, gesellschaftlichen und politischen Konzeptionen.⁶⁷⁵ Aus diesem Grund wendet sich Popper vor allem gegen die platonische Philosophie, die er als „methodologischen Essentialismus“⁶⁷⁶ bezeichnet. Popper will zu einem von „Dogmen“ gereinigten Positivismus gelangen, der die Rationalität auf die empirische Welt begrenzt.⁶⁷⁷

Für Popper ist Platon ferner der erste und wichtigste Theoretiker einer „geschlossenen Gesellschaft“ gewesen und daher auch der größte Feind einer sogenannten „offenen Gesellschaft“. Platon soll aus dem Grund ein Feind sein, weil er das „eine moderne und offene Gesellschaft leitende und für sie maßgebende humane und individualistische Verständnis ihrer selbst verneint“⁶⁷⁸. Dadurch sollen laut Popper die „kritischen Fähigkeiten“ des Menschen auch verneint sein, wodurch Platon und in dessen Gefolge Hegel und Marx den Totalitarismus theoretisch begründet und praktisch gefördert haben sollen.

Durch seine Kritik beabsichtigt Popper das Bild seines individualistischen und somit liberalen Politikverständnisses zum Ausdruck zu bringen, die als Begründung der liberalen „offenen“ Demokratie dienen soll. Die liberale Demokratie soll in den (gerade schon von Hegel kritisierten)⁶⁷⁹ Paradigmen von Hobbes, Locke, sowie vor allem von Kant wurzeln. Poppers ethische und politische Konzeption soll sich entsprechend seiner Erkenntnistheorie (bzw.

nach den Zweiten Weltkrieg ausgeübt. Vgl. Caspar von Schrenck-Notzing: *Charakterwäsche. Die Re-education der Deutschen und ihre bleibende Auswirkungen*.

⁶⁷⁵ Vgl. Peter Paul Müller-Schmid: *Der Rationale Weg zur Politischen Ethik*, S. 39.

⁶⁷⁶ Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band I, S. 58. Eine „essentialistische Philosophie“ kennzeichnet sich nach der Meinung Poppers durch ein „methodisches Elend“, da sie ungeeignet sei, die Probleme der Praxis zu bewältigen. Platon und Aristoteles greifen auf die Intuition als Letztinstanz der Erkenntnis zurück, die nach Popper in der objektiv nicht zu überprüfenden Subjektivität verbleibe und daher nicht vermittelbar sei. Solche Erkenntnisse bedürfen eines autoritären Elementes, weshalb die gesellschaftlichen Probleme im „Essentialismus“ nur durch Unterwerfung gelöst werden können. Jede Erkenntnis eines Essentialisten beansprucht (angeblich) einen Absolutheits- und Unfehlbarkeitsanspruch, was nach Popper nicht rational wäre.

⁶⁷⁷ Dadurch bezeichnet Popper die Erörterung des Sinnproblems als eines die Rationalität übersteigendes Problem. Der Sinn, auch jener der Geschichte, steht bei Popper demnach unter „Ideologieverdacht“.

⁶⁷⁸ Günther Rohrmoser: *Politik und Ethik*, in derselbe: *Nietzsche und das Ende der Emanzipation*, S. 102.

⁶⁷⁹ Hegel kritisiert die bisherigen Vertragstheorien von Hobbes und Locke, die seiner Ansicht nach zu kurz gedacht sind, da sie sich aus der Summe der Einzelinteressen ableiten und aus dem abstrakten Verstand geboren sind. Ein Staat, der sich auf Vertragstheorien gründet, würde der Beliebigkeit und damit der Zerstörung anheim gegeben. Um die Schwachpunkte der bisherigen Vertragstheorien zu überwinden knüpft Hegel an Platon und Aristoteles an, indem er einen inneren Zusammenhang von Recht, Religion und Staat sieht. Religion und Staat vervollständigen sich dabei gegenseitig. Der Staat müsse als identisch mit der „absoluten Autorität und Majestät“ begriffen werden und hat dabei seine letzte Grundlage in der Religion. Vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, §§ 257., S. 398.

Falsifikationstheorie) pluralistisch in einem fortwährenden Prozess von Verbesserungsversuchen und Irrtumskorrekturen evolutionär fortentwickeln.⁶⁸⁰

Die Möglichkeit einer evolutionären Fortentwicklung sieht Popper bei Platon nicht gegeben. Platons Entwurf einer idealen Gesellschaftsordnung strebe eine stabile Ordnung an, die keine Veränderung brauche, weil in ihr die „Idee der Gerechtigkeit“ bereits vollständig verwirklicht sei. Die Gerechtigkeitslösung Platons war bekanntlich: „Jedem das Seine“, d.h. im Verständnis Poppers, dass jeder den Platz in der Gesellschaft auszufüllen hat, der ihm von seinem Stand und seiner Geburt her zugewiesen ist. Diese Interpretation Poppers ist vor dem Hintergrund seines Begriffes des Historizismus und seiner Kritik daran zu verstehen.

Unter Historizismus versteht Popper „die Lehre, dass die Geschichte von besonderen historischen Entwicklungsgesetzen beherrscht ist, deren Entdeckung uns die Möglichkeit geben würde, das Schicksal der Menschen vorauszusagen“⁶⁸¹. Als Beispiel nennt Popper die „Lehre“ vom auserwählten Volk, durch die die Geschichte mittels einer theistischen Interpretation verständlich gemacht werden soll: Gott ist Urheber des Spiels auf der historischen Bühne und hat ein Volk auserkoren, Werkzeug seines Willens zu sein. Im antiken Griechenland soll sich diese Lehre bei Hesiod, Heraklit und Platon wieder finden.

Platon und seine Philosophenkönige sollen sich gemäß Popper anmaßen, die geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten vorhersehen zu können. Poppers Interpretation zufolge soll für Platon dabei „jegliche soziale Veränderung zu Verderbnis, zum Verfall oder zur Degeneration“⁶⁸² führen:

„Platon glaubte, dass das Gesetz des historischen Verfalls auch einen sittlichen Verfall zur Folge habe. Jedenfalls hängt seiner Ansicht nach der politische Verfall hauptsächlich vom sittlichen Verfall (und Mangel an Wissen) ab; der sittliche Verfall hinwieder ist in weitem Ausmaß auf rassische Degeneration zurückzuführen.“⁶⁸³

⁶⁸⁰ „Anstelle der Idee der Erkenntnisgewißheit tritt daher im ‚kritischen Rationalismus‘ die Idee des wissenschaftlichen Fortschritts, d.h. des Fortschritts der Erkenntnis von Hypothese zu Hypothese. Gewißheiten und Wahrheitssuche, welche die klassische Erkenntnislehre zu verwirklichen suchte, schließen sich nach dem Verständnis Poppers aus.“, Peter Paul Müller-Schmid: *Der rationale Weg zur politischen Ethik*, S. 45.

⁶⁸¹ Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band I, S. 32. Platon soll vor allem in der *Politeia* das Grundmodell des totalitären Staates entworfen haben und somit den Nationalsozialismus „ideel“ vorbereitet haben. Platon soll laut Popper dabei die Lehre seines Lehrers Sokrates verraten haben und wäre in Platons idealen Staat als Aufrührer hingerichtet worden.

⁶⁸² Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band I, S. 45.

⁶⁸³ Ebenda. Den biologisch „wertvolleren“ Menschen steht das Recht zu, über die andere zu herrschen. So kommt Popper zum Schluss, dass Platons Staat in gewisser Weise ein frühes Vorbild der nazistischen Rassenlehre enthält. Besonders die Vorstellung, dass eine Kriegerkaste eine speziell abgegrenzte Erziehung erhalten soll, um später die

Und dieses „Gesetz des historischen Schicksals“ kann durch „den von der Macht des Verstandes unterstützten moralischen Willen des Menschen durchbrochen werden“⁶⁸⁴. Bei Platon vollzieht sich dieser Durchbruch durch die Einsicht und Partizipation an vollkommenen und unwandelbaren Ideen. An einem richtigen Verständnis der platonischen Ideenlehre mangelt es Popper wie vielen anderen modernen Denkern. Popper hält somit (wie unter anderem Hans Kelsen oder Friedrich August von Hayek) Aussagen über die Gerechtigkeit für Leerformeln und steht damit in der Tradition des Sophismus und des Nominalismus.⁶⁸⁵

Den Begriff „offene Gesellschaft“ übernahm Popper vom französischen Philosophen Henri Bergson. Unter einer solchen Gesellschaft versteht Popper eine Demokratie, die die Macht kontrolliert und die Gerechtigkeit auf der Grundlage der individuellen Freiheit garantieren soll. Doch ist dieses Verständnis eine Verkehrung und Umdeutung des von Bergson eingeführten Begriffes. Bergson bezieht sich mit Offenheit auf eine universale Menschengemeinschaft des Geistes.⁶⁸⁶ Popper spricht von „Offenheit“ ohne Bezug zu nehmen auf eine Offenheit der Seele zur Transzendenz, wie dies Platons Menschenbild entspräche.⁶⁸⁷

Eine Offenheit zu einer metaphysischen Wirklichkeit, die nicht quantitativen, d.h. empirischen Maßstäben unterworfen wäre, ist für Popper eine willkürliche und irrationale Konstruktion. Dementsprechend ist Poppers Weltbild verschlossen für Offenbarung, Mythos, Mystik, sowie auch für ein genuines Philosophieverständnis.⁶⁸⁸ Es drängt sich daher die Frage auf, welchen Begriff von Philosophie Popper hat, da sein auf Empirie beschränkter Rationalitätsbegriff eine *theoria* eben ausschließt. Popper zeigt eine beschränkte Bereitschaft und ein Unvermögen, Geschichte und die Wirkmächte in derselben zu verstehen.

Geschicke des Staates zu lenken, erinnert Popper an die Züchtung einer Art Herrenrasse. Es kann bezweifelt werden inwiefern Platon selbst seine eugenischen Ideen realisiert haben wollte. Auf jeden Fall spricht Platon nicht von Rassen, sondern hat geistigen Eliten vor Augen.

⁶⁸⁴ Ebenda.

⁶⁸⁵ Als Feind des platonischen Idealismus sieht Popper bezeichnenderweise die Sophisten als die Angehörigen der „Großen Generation“. Diese sollen laut Popper Gleichheit, Individualismus und Demokratie verkündet haben. Vgl. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band I, S. 238.

⁶⁸⁶ Henri Bergson: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Bergson unterscheidet zwischen einer statischen und einer dynamischen Religion und der entsprechenden offenen und geschlossenen Gesellschaften. Die offene Gesellschaft ist bei Bergson im Gegensatz zu Popper Produkt der mystischen Intuition der Individuen.

⁶⁸⁷ Vgl. hierzu die Interpretation Platons von Voegelin in seinem Werk *Platon*, in derselbe: *Ordnung und Geschichte*. Vgl. auch *Die neue Wissenschaft der Politik*: „... denn durch das Öffnen der Seele findet sich der Philosoph in einer neuen Beziehung zu Gott.“, S. 81. In eine Familie, Religionsgemeinschaft, Gesangsverein, Gewerkschaft oder Gesangsverein wird der Mensch „hineingeboren“ oder „aufgenommen“. Jedes gesellschaftliches oder gemeinschaftliches Gebilde ist daher in einem gewisse Sinne immer geschlossen.

⁶⁸⁸ Für Voegelin ist dies ein Kennzeichen eines Mangels an Rationalität, weshalb er es vermied Popper als Philosophen zu bezeichnen

Eine jede Kultur in der Geschichte ist ohne Mythos und Mystik nicht begreifbar.⁶⁸⁹ Da jedoch eine solche Kultur im Verständnis Poppers „geschlossen“ ist, kann sie nicht Gegenstand seiner Untersuchung sein. Daher übersieht Popper nicht nur die prophetische Tradition des Judentums, sondern verkennt eben auch die platonische Philosophie. Für Platons Verurteilung der Tyrannis oder dessen Verständnisses von Moral, die sich am göttlichen Maß orientiert, bleibt Popper verschlossen: jedes Individuum soll frei entscheiden, ohne sich an eine inhaltliche Norm orientieren zu können, die jenseits der Empirie liegt und daher erfassbar wäre.⁶⁹⁰

Die Interpretation der geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten im platonischen Denken ist nicht nachvollziehbar. Poppers Interpretation wird möglicherweise verständlicher, wenn man seinen Standpunkt und seine Intention bedenkt. Popper verurteilt Platon als Deterministen, um dadurch seinen eigenen progressiven Standpunkt des aufgeklärten Rationalisten zu rechtfertigen. Im Gegensatz zu Poppers Verständnis eines determinierten geschichtlichen Fortschrittes ist bei Platon und im christlichen Verständnis die Zukunft offen. Popper kehrt tatsächlich sein eigenes progressives Geschichtsverständnis um und projiziert es auf Platon.

Poppers Totalitarismusvorwurf an Platon übersieht die Differenz zwischen Seele und *polis*. Die platonische Gerechtigkeit „in großen Buchstaben“ bedeutet nicht, dass die Philosophenkönige oder der Staat in alle soziale Bereiche hineinwirken und einen neuen Menschen formen wollen. Dieser Gerechtigkeitsbegriff ist nicht platonisch.⁶⁹¹ Gerecht ist nach Platon eine *polis*, wenn jeder seine Fähigkeiten und vor allem seine seelische Veranlagung, d.h. Natur, entfaltet, seine ihm entsprechenden Aufgaben nachkommt und Platz im Ganzen des Gemeinwesens einnimmt. Gerechtigkeit hat eine moralisch-seelische Dimension.⁶⁹²

⁶⁸⁹ Das Wort „Kultur“ stammt von lateinischen *Cultus*.

⁶⁹⁰ Popper kennt somit keinen *noetischen* Vernunftbegriff, wie ihn Voegelin so bezeichnet. Somit kennt Popper auch keine Teleologie, die rational erfassbar wäre. Popper Menschenbild unterscheidet sich darüberhinaus von dem Platons durch seinen Egalitarismus.

⁶⁹¹ Popper ist daher auch unfähig, eine Unterscheidung zwischen einem totalitären und autoritären Regime zu treffen. Popper Totalitarismusvorwurf trifft auf die Theorie von Karl Marx zu. Sogar Hegel, den Marx bekanntermaßen „von den Füßen auf den Kopf stellen“ wollte, kann nicht als Ahnherrn des Totalitarismus herangezogen werden. Bei aller möglichen Überspannung des Staatsgedanken würdigt Hegel doch deutlich die menschliche Person, die sich frei in den Staat integrieren sollte.

⁶⁹² Gerechtigkeit bei Platon ist die Verwirklichung der Natur des Menschen bzw. der dynamische Selbstvollzug der Seele: „In Wahrheit aber war die Gerechtigkeit, wie sich zeigt, zwar etwas dieser Art, aber nicht an den äußeren Handlungen in bezug auf das, was dem Menschen gehört, sondern an der wahrhaft inneren Tätigkeit in Absicht auf sich selbst und das Seinige, indem einer nämlich jegliches in ihm nicht Fremdes verrichten lässt, noch die verschiedenen Kräfte seiner Seele sich gegenseitig in ihre Geschäfte einmischen, sondern jeglichem sein wahrhaft Angehöriges beilegt und sich selbst beherrscht und ordnet und Freund seiner Selbst ist und die drei in Zusammenstimmung bringt ordentlich wie die drei in Zusammenstimmung bringt, ordentlich wie die drei Hauptglieder jedes Wohlklangs, den Grundton.“, *Politeia*, 443c-444a.

Im Mittelpunkt des liberalen Verständnisses Poppers steht ein Dezonimus, d.h. die freie Entscheidung des Einzelnen (der anonym in einer „entpersönlichten“ modernen Gesellschaft lebt). Darüber, was Freiheit wesentlich ist und wofür sich der Mensch frei entscheiden soll, vermag Popper in seinem Skeptizismus nichts auszusagen. Der „kritische Rationalismus“ gelangt zu keiner Wahrheitsaussage über die Welt und somit auch zu keiner rationalen Ethik, da es nur ein faktisches und kein ontologisches Sein kennt. Trotz aller Rationalisierungsversuche bleibt Poppers kritischer Rationalismus daher auch irrational.⁶⁹³

Und weil Poppers Überzeugungen, die sich symptomatisch in einer „Sozialdemokratie“ wiederfinden, in einem Kant'schen Formalismus verhaftet bleiben und sich an keinem Menschenbild orientieren, haben sie eben auch keinen teleologischen Gehalt:

„Ohne Orientierung an einem universal gültigen Menschenbild kann Norm der Gesellschaftspolitik nur die materialistisch aufgefasste gesellschaftliche Entwicklung sein. Der *social change* ist im Grund die letzte Wirklichkeit und die einzige Norm. Ist aber auf dieser Grundlage eine menschenwürdige Gesellschaftsordnung überhaupt möglich? Sind für solche Ordnungen nicht Normen notwendig, die aus der Finalität der menschlichen Natur stammen?“⁶⁹⁴

Die wissenschaftliche Methode ist für Popper zugleich auch soziale Methode. Daraus ergibt sich ein Politikverständnis, das letztendlich technologisch-rational ist und eine Lebensordnung nicht zu erfassen vermag.⁶⁹⁵ Popper kennt keinen Freiheitsbegriff, der an eine soziale Verantwortung gekoppelt wäre und somit auch keine Sozialethik. Ein Versuch einer Sozialintegration wäre für Popper eine Anmaßung. Aufgabe der Politik ist für den gebürhten Wiener nur der Schutz der individuellen Freiheit. Dafür sieht Popper zwar einen „gesetzlichen Rahmen protektiver Institutionen“⁶⁹⁶ vor, die er auch nicht philosophisch begründet.

⁶⁹³ Die Ablehnung einer Wesenserkenntnis und somit eines Naturrechts lässt einen inneren Zusammenhang von Sein und Sollen nicht zu. Eine absolute Wirklichkeitserkenntnis ist für Popper nicht möglich.

⁶⁹⁴ Peter Paul Müller-Schmid: *Der Rationale Weg zur Politischen Ethik*, S. 125. Man denke an das Wahlprogramm des demokratischen Präsidentschaftskandidaten und späteren US-Präsidenten Barack Obama, der weltanschaulich im linksliberalen Spektrum anzusiedeln ist: „Change – yes, we can“. Ebenso wie das Programm Obamas ermangelt es den europäischen „Sozialdemokraten“ an einer Norm bzw. einer vorgegebenen Ethik für ihre Wertvorstellungen. Zwar stellt die Sozialdemokratie (wie Popper) die Forderung nach Toleranz (und in der Regel die Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität) als Prinzip einer demokratischen Ordnung, doch diese Forderung ist ohne Orientierung an einem metaphysischen bzw. religiösen Menschenbild, wodurch die Wahrung der Menschenwürde letztlich in Frage gestellt ist. Im Sinne Kant kennt eine solche Politik nur die „Regulation“.

⁶⁹⁵ Eine technisch richtig gewollte Praxis kann immer in eine Tyranis umschlagen. Poppers Konzeptionen, die keine Wesens- und Sinnfrage kennen, sind blind für den ethischen Gebrauch der Macht. Da der „kritische Rationalismus“ keine Wertbestimmung kennt, versucht er Macht in einen Dialog bzw. durch die Demokratie aufzulösen.

⁶⁹⁶ Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band II, S. 163.

Trotz aller Bemühungen Poppers, Konzeptionen zu entwickeln, die frei von Ideologie und Utopie sind, muss das Fazit gezogen werden, das sein „kritischer Rationalismus“ selbst ideologisch und darüber hinaus utopisch ist. Popper hat nicht bewiesen, seine Vorstellungen kritisch reflektieren und deren Einseitigkeiten überwinden zu können. Sie bleibt vermutlich nur offen für „kritische Rationalisten“. ⁶⁹⁷ Voegelin zieht daher auch folgendes harsche Urteil über das berühmte Hauptwerk seines ehemaligen Schulkameraden: „Poppers Buch [*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*] ist ein Skandal ohne mildernde Umstände“ ⁶⁹⁸.

5.5. Exkurs: Die Lebensphilosophie

Auch Friedrich Nietzsche äußerte deutliche Kritik an Sokrates und Platon: „Mir selbst ist diese Unehrebarkeit, dass die grossen Weisen Niedergangs-Typen sind, zuerst gerade in einem Falle aufgegangen, wo ihr am stärksten das gelehrte und ungelehrte Vorurtheil entgegensteht: ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome.“ ⁶⁹⁹ Die zwei Athener sollen laut Nietzsche „Werkzeuge der griechischen Auflösung“ und ferner sogar „pseudogriechisch, antigriechisch“ gewesen sein. ⁷⁰⁰ Nietzsche schrieb vom „Problem des Sokrates“ ⁷⁰¹ und warf jenem insbesondere vor, lebensfeindlich gewesen zu sein.

Es kann sicherlich behauptet werden, dass Nietzsches „Protestantismus“ generell sehr viel Polemik enthält. Darüber hinaus kann auch unterstellt werden, dass Nietzsches Kritik an anderen Philosophien und Lehren auf Missverständnissen beruhe, weil er sich nicht die Mühe machte, die Originalquellen zu lesen, sondern nur entstellende Sekundärliteratur kannte. Des Weiteren kann behauptet werden, dass Nietzsche nichts sagte, worin er sich nicht selbst widersprach. ⁷⁰² Doch

⁶⁹⁷ Es kann behauptet werden, dass Poppers Konzeption auch einen gnostischen Zug offenbart. Seine offene und somit toleranten „kritischen Rationalisten“ dürften einer gnostischen Bruderschaft der Erleuchteten angehören, die sich von den in Dunkelheit „Geschlossenen“ abhebt.

⁶⁹⁸ Eric Voegelin/Leo Strauss: *Glaube und Wissen*, S. 72-74. Leo Strauss: „Der ausgelaugtest, leblosester Positivismus, welcher versucht, in der Dunkelheit zu pfeifen, verbunden mit völliger Unfähigkeit ‚rational‘ zu denken, dabei sich ‚Rationalismus‘ ausgehend.“ Voegelin weiters: „Prinzipienlose Meinungsvielfalt und Beliebigkeit, an Orientierungslosigkeit und Transzendenzverlust, die Quelle für Selbstbezüglichkeit und Egoismus, für Streit und Zwietracht, für Revolten und Revolution bildet.“

⁶⁹⁹ Friedrich Nietzsche: *Das Problem des Sokrates*, in: *Götzen-Dämmerung*, S. 951.

⁷⁰⁰ Ebenda, S. 951.

⁷⁰¹ Ebenda, S. 951-956, hier bes. S. 952.

„Über das Leben haben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurtheilt: es taugt nichts (...) Immer und überall hat man aus ihrem Munde denselben Klang gehört, - einen Klang voll Zweifel, voll Schwermuth, voll Müdigkeit am Leben, voll Widerstand gegen das Leben. Selbst Sokrates sagte, als er starb: ‚leben - das heisst lange krank sein: ich bin dem Heilande Asklepios einen Hahn schuldig.‘ Selbst Sokrates hatte es satt.“

⁷⁰² „Er ist ja überhaupt der Philosoph des Widerspruches, nur verständlich, wenn wir ihn auffassen als stets in Widerspruch befindlich, sei es mit anderen, sei es mit sich selbst.“, Friedrich Fels: *Nietzsche und die Nietzscheaner*, in derselbe: *Wiener Moderne*, S. 32.

nicht zuletzt muss auch die Frage gestellt sein, aus welcher Position bzw. welchem Standpunkt er seine Kritik geltend machen wollte.

Letztere Frage ist nicht leicht zu beantworten. Es ist festzustellen, dass Nietzsche zweifelsohne ein kritischer Geist und auch guter Psychologe war und eine „negative“ Philosophie formuliert hat. Doch hat er dieser seinen „negativen“ Philosophie im selben Ausmaß eine „positive“ entgegengesetzt? Wenn Nietzsche nun Sokrates den Vorwurf macht, ein *décadent* zu sein und das Leben nicht entsprechend geschätzt zu haben, dann bedeutet dies, dass er selbst dem Leben einen hohen Wert beimaß. Nietzsche kann nicht zu unrecht als bedeutender Vertreter der sogenannten Lebensphilosophie erachtet werden.

Die Lebensphilosophie ist eine geistesgeschichtliche Strömung, die sich vor allem im 19. Jahrhundert bildete und heute weitestgehend in Vergessenheit geraten ist. Der Horizont lebensphilosophischer Paradigmen scheint heute in akademischen Kreisen völlig verdunkelt. Zur Klärung muss daher zunächst die Frage gestellt werden: Was ist die Lebensphilosophie? Was ist hier insbesondere im Rekurs auf Nietzsche mit dem *Leben* gemeint? Welche Antwort kann die Philosophie überhaupt auf die Frage nach dem Leben geben? Genauso wie die Natur hat das „Leben“ verschiedene Bedeutungen und muss erst näher bestimmt werden.

5.5.1. Der Begriff des Lebens - ein Annäherungsversuch

Das Wort Leben umfasste ein weites Bedeutungsfeld. Tatsächlich liegt auch eine Schwierigkeit in der näheren Erfassung des Begriffes, der von verschiedenen Philosophen unterschiedlich verwendet wurde. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird mit diesem Wort zunächst etwas Organisches, also ein pflanzliches, tierisches, menschliches Lebewesen als biotisches Phänomen assoziiert. Die Lebensphilosophie hat ein bestimmtes Verständnis desselben. Zunächst folgender Annäherungsversuch:

„Vor allem Denken liegt das Leben. Und wenn die Wahrheit die Übereinstimmung des Denkens mit der Wirklichkeit ist, dann liegt das Leben über der Wahrheit. Es wohnt der Wirklichkeit inne, doch liegt es stets jenseits der logischen Erfassbarkeit. Es bleibt im letzten immer etwas Unfassbares und Unverfügbares. Das Leben gleicht einem schöpferischen Wellenschlag, der durch das All schlug, noch ehe der Funke des Denkens entsprang. Und so sehr dieses Denken seinen Eigenwert gewonnen und sich entfaltete, irgendwo hängt es immer mit dem Leben als seiner Bedingung zusammen. Von diesem wird es genährt, um erst entstehen zu können. Das Leben richtet die Ordnung der Gedanken erst auf. Wo dieser Zusammenhang vergessen wird, richtet ein abstraktes Lehrgebäude sein trostloses Reich auf. Wo das Denken sich seiner Quellen entledigte, da verfiel sein Gebilde der Erstarrung und verlor jene zeugende

Kraft, die aus dem Schoße des Lebens wieder Neues hervorrief. Eine sich ausbreitende Logik macht sich sogar daran es zu töten. Und wo das Denken dann nicht mehr weiter kam und sich in unlösbaren Widersprüchen verding, da entwirrte es das Leben. Es hauchte seinen Atem ein, der zu neuen Kräften verhalf. Wer sich in den Eiswüsten der Abstraktion verlor, wird immer wieder die Berührung mit dem Leben suchen müssen, wenn er auf Dauer nicht irre gehen will.“⁷⁰³

Diese Auslegungen könnten uns das Leben einfach als eine Instanz oder gar als ein Tribunal bestimmen lassen, vor dem sich die Theorie zu rechtfertigen hat. Der Lebens-philosophie geht es darum, eine sich im Abstrakten verlierende Theorie mit dem praktischen Leben zu verbinden. Diese Feststellung trifft einen Kern dieser philosophischen Richtung. Demnach handelt es sich beim Leben um den Leitfaden, an dem sich der Philosophierende orientieren sollte, um nicht wie einst Thales auf seiner Wanderschaft auf die Sterne blickend die Grube vor ihm zu übersehen und in diese hineinzustürzen.⁷⁰⁴

Die Lebensphilosophie will ferner das Phänomen des Lebens selbst erklären und dieses auch als ein metaphysisches Prinzip verstehen. Sie gab es freilich lange vor der Entstehung der „wissenschaftlichen“ Philosophie und somit vor dem 19. Jahrhundert, als eine philosophische Strömung sich mit diesem Namen entfaltete. Das vermeintliche Zeitalter der modernen Aufklärung mit seinem Rationalismus forderte geradezu die Artikulierung einer Lebens-philosophie heraus. Die Lebensphilosophie kann daher als ein „Korrektiv“ zu den Reduktionismen des modernen Denkens verstanden werden.

Die Lebensphilosophie ist zunächst eine Reaktion gegen diesen aufkommenden Rationalismus, der einen „verkürzten“ Vernunftbegriff darstellt. Die Lebensphilosophie besagt, dass nicht die reine Vernunft mit ihren Kategorien die ganze Wirklichkeit zu erfassen vermag. Die Vernunft zerreißt die Wirklichkeit und will sie mit Begriffen in ein Schema pressen oder gar ein System aus ihr machen. Sie abstrahiert aus einer kühlen Distanz, was sie meint erfasst zu haben. Die Lebensphilosophie äußert somit einen direkten Widerspruch zu Hegels Aussage: „Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich.“⁷⁰⁵

Die Lebensphilosophie richtet sich insbesondere gegen einen technizistischen-scientistischen Vernunftbegriff. Das heisst, ihr ist ein modernes Sich-Bemächtigen der Wirklichkeit, die sich berechnen lassen soll, fremd. Sie wendet sich gegen die einseitige Betonung

⁷⁰³ Vgl. Adolf Keller: *Eine Philosophie des Lebens* (Henri Bergson), S. 4.

⁷⁰⁴ Charakteristisch hierfür steht Goethes Vers: „Grau, teurer Freund, ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum.“, Goethe, *Faust I*, 2038.

⁷⁰⁵ G. W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 14.

der Rationalität, wie sich etwa in der Wissenschaftslehre Kant äusserte, und hat sich aus dieser Auseinandersetzung heraus entwickelt. Nicht der Wille zur Beherrschung, Organisation, Bestimmung und Fixierung ist ihr eigen. Ihr geht es um „die Bewegung der Sympathie, des Daseinsgönnens, des Grußes an das Steigen der Fülle“⁷⁰⁶.

Ihre erste Hochphase erfuhr die Lebensphilosophie in der Romantik, auch wenn in dieser vorbereitenden Zeit über diese Philosophie selbst noch nicht reflektiert wurde. Die Lebensphilosophie knüpfte besonders an die Gedanken von Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Johann Goffried Herder (1744-1803), Friedrich Schelling (1775-1854), Arthur Schopenhauer (1788-1860) sowie insbesondere auch von Sören Kierkegaard (1813-1855)⁷⁰⁷ an. Der Romantiker Novalis hat das lebensphilosophische Prinzip der engen Verwandtschaft vom Leben mit dem Fühlen und Glauben geprägt:

„Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren
Sind Schlüssel aller Kreaturen,
Wenn die, so singen oder küssen
Mehr als die Tiefgelehrten wissen,
Wenn sich die Welt ins freie Leben
Und in die Welt wird zurückbegeben,
Wenn dann sich wieder Licht und Schatten
Zu echter Klarheit werden gatten,
Und man in Märchen und Gedichten
Erkennt die wahren Weltgeschichten,
Dann fliegt vor einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort.“⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ Max Scheler: *Versuche einer Philosophie des Lebens*, in derselbe: *Vom Umsturz der Werte*, S. 325. Friedrich Nietzsche stellte in einer Situation des Verlustes lebensphilosophischer Paradigmen und der Ausprägung eines neuen Wissenschaftsbegriffes, die auch heute nicht an Aktualität verloren hat, im gewohnten Ton fest: „Philosophie auf Erkenntnistheorie reduziert, ist thatsächlich nicht mehr als eine schüchternde Epochistik und Enthaltensamkeitslehre, eine Philosophie, die gar nicht über die Schwelle hinweg kommt und sich peinlich das Recht zum Eintritt verweigert – das ist Philosophie in den letzten Zügen, ein Ende, eine Agonie, ein Elend, das Mitleiden macht.“, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 131

⁷⁰⁷ Ein bedeutender und wirkungsvoller Vertreter der Lebensphilosophie war der Däne Sören. Das Leitmotiv Kierkegaards, dem er zeitlebens treu geblieben ist, war, in eine Formel gebracht: nicht Theorie und bloßes Wissen, sondern Tun und Leben, nicht teilnahmslose, neutrale Objektivität, sondern Einsatz und Entscheidung der Person: „Was mir fehlte war: ein vollkommen menschliches Leben zu führen und nicht bloß eines der Erkenntnis, so daß ich dadurch dazu gelangt, meinen Gedankenentwicklungen auf etwas zu gründen..., das zusammenhängt mit den tiefen Wurzeln meiner Existenz, durch die ich sozusagen eingewachsen bin in das Göttliche, daran festhänge, wenn auch die ganze Welt zusammenschürzt.“ Kierkegaard spricht von Wagnis eines „Sprunges“, vor dem der Mensch stets steht. Auf das Leben muss sich der Mensch einlassen. Dies bedeutet einen Schritt stets von sich weg in ein Unbekanntes. Der Mensch kann von diesem Unbekannten nur ergriffen und überwältigt werden, es selbst aber nicht ergreifen.

⁷⁰⁸ Novalis (eigentlich: Georg Friedrich Freiherr von Hardenberg): *Heinrich von Ofterdingen*, Schriften, S. 344.

Bedeutende Vertreter der späteren „bewussten“ Phase der Lebensphilosophie waren Friedrich Nietzsche, sowie auch Henri Bergson (1859-1941), Maurice Blondel (1861-1949) und Ortega y Gasset (1883-1955). Insbesondere Wilhelm Dilthey (1833-1911) und Max Scheler (1874-1928) haben die Lebensphilosophie (unterschiedlich) weiterentwickelt. Einfluss nahm jene Denkschule in der Soziologie, Kulturphilosophie, Psychologie und Ästhetik. Ihre Auswirkungen reichten bis zu Martin Heidegger und Edmund Husserl. Vielfach wurde die Lebensphilosophie auch dichterisch entfaltet.⁷⁰⁹

Inspiziert hat die Lebensphilosophie insbesondere der Dichterkönig Goethe.⁷¹⁰ Goethe ging es immer um die Betrachtungen der Gegenstände in der Form einer lebendigen Gestalt, die unmittelbar durch die Sinne wahrgenommen wird. Diese Gegenstände sind in einem ständigen Entwicklungsprozess begriffen. Sie bilden und umbilden sich in einer Metamorphose. Das Leben der Natur ist die „ewige Systole und Diastole, das ewige Synkrisis und Diakrisis, das ewige Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben“⁷¹¹. Hinter der Gestaltung und Umgestaltung ahnte Goethe ein Urbild oder Urphänomen.

5.5.1. „Nicht alles Wirkliche ist vernünftig“

Zum Leben gehören ebenso nicht-rationale, kreative und dynamische Elemente, ohne die der Mensch nicht existieren könnte. Damit unterscheiden sich die lebensphilosophischen Paradigmen vom neuzeitlichen (kantianischen) „A-Priori-Denken“:

⁷⁰⁹ Der unter anderem von Blaise Pascal und Friedrich Nietzsche inspirierte französische Schriftsteller Antoine de Saint-Exupéry (1900-1944) kann als einer der bedeutendsten Dichter dieser Weltanschauung angesehen werden. In seinem Hauptwerk *Die Stadt in der Wüste* beschrieb er: „Das Leben ist jenes Licht in den Augen, das sich nicht aus der Asche jener ablesen lässt. Während doch mein Land etwas ganz anderes ist als dieser halm und Felder, diese Häuser und Berge; nämlich das, wodurch all das beherrscht und verknüpft wird: das Vaterland meiner Liebe!“, *Die Stadt in der Wüste*, S. 31.

⁷¹⁰ Friedrich Nietzsche über Goethe: „Goethe — kein deutsches Ereignis, sondern ein europäisches: ein grossartiger Versuch, das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden durch eine Rückkehr zur Natur, durch ein Hinaufkommen zur Natürlichkeit der Renaissance, eine Art Selbstüberwindung von Seiten dieses Jahrhunderts. - Er trug dessen stärkste Instinkte in sich: die Gefühlsamkeit, die Natur-Idolatrie, das Antihistorische, das Idealistische, das Unreale und Revolutionäre (- letzteres ist nur eine Form des Unrealen). Er nahm die Historie, die Naturwissenschaft, die Antike, insgleichen Spinoza zu Hilfe, vor allem die praktische Tätigkeit; er umstellte sich mit lauter geschlossenen Horizonten; er löste sich nicht vom Leben ab, er stellte sich hinein; er war nicht verzagt und nahm so viel als möglich auf sich, über sich, in sich. Was er wollte, das war Totalität; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille.“, *Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, in derselbe: *Götzen-Dämmerung*, S. 1024.

⁷¹¹ Goethe wusste, dass der Geist etwas dynamisch Ideales und überhaupt etwas Schöpferisches ist. Wie die Natur, so ist auch das Leben göttlich, geheimnisvoll und folglich unbegreiflich. Das ganze Naturschauspiel ist Ausdruck dessen. Sie ist gekennzeichnet durch die Polarität des „Sterbens und Werdens“, des Einatmens und Ausatmens in der Welt. In der Natur, die dem Menschen Kräfte schenken kann, liegt die sinnliche Reinheit und Anmut vor. Deshalb distanziert sich Goethe von einer Naturentfremdung. Der Geist vermag den Zusammenhang zwischen dem menschlichen Dasein und der Natur wieder zu erschließen. Die Natur selbst enthält nach Goethe Göttliches. Goethe war es möglich, Gott in der Natur und die Natur in Gott zu entdecken, was im Menschen eine Ehrfurcht, eine heiliges Erschauern, hervorrief. Ehrfurcht wird zu einer Haltung des Gehorsams vor dem Unsichtbaren. Sie ist die tragende Grundlage seines reifen Lebens. Es kann sicherlich angemerkt werden, dass Goethe in seinen religiösen Vorstellungen mehr pantheistisch als theistisch dachte.

„nicht die heute vorherrschenden Naturwissenschaften, nicht Mathematik oder Statistik, sondern die vorthoretische, sinnlich-ganzheitliche und unreduzierte Lebenserfahrung ist Ausgangs- und Angelpunkt dieser Weltanschauung“. ⁷¹²

In der Lebensphilosophie wird das Dynamische, Einmalige, Organische und auch Schöpferische für alle Bereiche der Wirklichkeit als bestimmend angesehen. Von Aristoteles stammt das berühmte Diktum, dass nicht im Geist ist, was nicht vorher in den Sinnen ist. Hier setzt auch die Lebensphilosophie an, indem sie den sinnlichen Erfahrungen ihren Wert (wieder) zusprechen will. Mit gutem Gewissen kann und soll der Mensch seinen Sinnen (und sinnlichen Erfahrungen) trauen. In diesem Sinne sprach auch Friedrich Nietzsche seine berühmten Worte aus: „Bleibt der Erde treu!“ ⁷¹³

Die sinnliche Lebenserfahrung ist insbesondere naiv. Naiv soll nicht in einem abwertenden Sinn, sondern in einem positiven Sinn gemeint sein, also nicht: dumm, zurückgeblieben, unbefangen, undifferenziert, bläuaugig, sondern unvoreingenommen, unverbildet, unbefangen, offenherzig, „offenäugig“. ⁷¹⁴ Aus der unmittelbaren Lebenserfahrung hinaus entspringt die eigentliche Philosophie. Max Scheler spricht von einem

„Sichhingeben an den Anschauungsgehalt der Dinge, als die Bewegung eines tieferen Vertrauens in die Unumstößlichkeit alles schlicht und evident ‚Gegebenen‘, als mutiges Sichselbstloslassens in der Anschauung und in der liebenden Bewegung zu der Welt in ihrer Angeschautheit. Diese Philosophie hat zur Welt die Geste der offenen, aufweisenden Hand, des frei und groß sich aufschlagenden Auges.“ ⁷¹⁵

Viele Lebensphilosophen sind Anhänger eines „Vitalismus“, das heißt, das Leben entsteht nach dieser Auffassung nicht aus toter Materie, sondern es gibt eine eigenständige Lebenskraft. Henri Bergson nannte sie den *élan vital*. ⁷¹⁶ Im Denken Aristoteles' ist diese Auffassung schon deutlich angelegt, wenn er von der *dynamis* oder auch *energeia* spricht. Aristoteles hat diese

⁷¹² Robert Kozljanic: *Lebensphilosophie*, S. 17.

⁷¹³ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, Zarathustras Vorrede, S. 3. Vollständig: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren!.“, Diese Auffassung entspricht nicht zuletzt der Lehre Thomas von Aquins: „Solange die Seele mit dem Körper verbunden ist, kann sie keinen einzigen Gedanken bilden, wenn sie sich nicht zu ihren Vorstellungen hinwendet.“, *Summa theologiae*, I, q. 89, a.

⁷¹⁴ Robert Kozljanic: *Lebensphilosophie*, S. 12: „Naive Lebenserfahrung ist theoretisch unbefangene Lebenserfahrung. Naive Lebenserfahrung lässt sich nicht auf eine oder mehrere reduktionistische Theorien zurückführen. Sie ist in ihrer Eigenart und Erhellungskraft unersetzbar. D.h. aber nicht, dass sie prinzipiell theorieflüchtig wäre.“

⁷¹⁵ Max Scheler: *Versuche einer Philosophie des Lebens*, in derselbe: *Vom Umsturz der Werte*, S. 325.

⁷¹⁶ Der *élan vital* ist bei Bergson etwas Irrationales, Dynamisches, es ist Drang und Wille. Dieser ist bei Bergson etwas Geistiges. Vgl. Adolf Keller: *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*.

Wörter eingeführt, um einen Begriff zu bezeichnen, nämlich den der zielgerichteten „schöpferischen Tätigkeit“ der Natur. Mit den Worten Goethes handelt es sich hierbei um „ein lebendig sich entfaltendes“⁷¹⁷.

An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, ob denn eine Lebensphilosophie nicht einem Biologismus huldigt und überhaupt metaphysisch sei. Gerade bei Nietzsche ist eine deutliche Verwerfung der klassischen Metaphysik und des Christentums feststellbar, die nicht zuletzt Eric Voegelin kritisierte.⁷¹⁸ So spricht Nietzsche in der Tradition Heraklits stehend „von der Realität des Werdens“, die die „einzige Realität“ sei, d.h. dass die absolute metaphysische Wahrheit relativ sei.⁷¹⁹ Doch die bloße Ablehnung der Metaphysik als einer vom Menschen erfundenen Fiktion kann auch für Nietzsche nicht das letzte Wort sein.⁷²⁰

Wenn für Nietzsche die Wahrheit problematisch ist, dann stellt sich die Frage, von welchem Standpunkt er diese Feststellung trifft. Die Antwort lautet: von nichts anderem als eben vom Dasein des Menschen oder vom Leben her. Hat Nietzsche damit nicht auch einen neuen Wein in alte Schläuche gegossen? Überall wo man sich heute nach einem schöpferischen Leben ausstreckt, wo ein eingegengtes Dasein nach Befreiung drängt, wo man das Leben wieder glühend anschaut, steht man bewusst oder unbewusst im Schatten Nietzsches.⁷²¹ Nietzsche war es, der der Lebensphilosophie entscheidende Stichworte geliefert hat.

Nietzsche definiert Leben als etwas, das sich immer selber überwinden muss: „Leben, das heißt: Fortwährend etwas von sich abstoßen, das sterben will; Leben, das heißt grausam und unerbittlich gegen alles, was schwach und alt an uns ist“⁷²². Überwindung ist überhaupt eines der Zentralbegriffe im Denken Nietzsches. Die Liebe zum Leben ist für ihn die Liebe zur höchsten

⁷¹⁷ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: „Du bist Eins und lebendig, gezeugt und entfaltet, nicht zusammengetragen und geflickt.“, *Gebeth*, in derselbe: *Dritte Wallfahrt*, S. 239.

⁷¹⁸ Vgl. Eric Voegelin, der Nietzsche zwar als Mystiker und auch gar als Platoniker sah. Doch hatte nach Voegelin Nietzsches Seelenleben keinen Sinn für das die (christliche) Transzendenzerfahrung. Voegelin spricht vom „mystischen Immanentismus“ Nietzsches, der keine Gnadenkonzeption kennt. Vgl. Eric Voegelin: *Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche*.

⁷¹⁹ Vgl. Friedrich Nietzsche Vorwurf der Metaphysiker als „Hinterweltler“: „Im Traum glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Kultur eine zweite reale Welt kennenzulernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik.“, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 5.

⁷²⁰ In diesem Sinne sagt Wilhelm Weischedel: „Auch Nietzsche kommt nicht ohne ein Art von Metaphysik aus, wenn er sie auch nicht so benennt und wenn er ihr auch nicht so benennt und wenn er ihr auch nicht mehr den Charakter der Annahme einer wahren Welt jenseits der scheinbaren verleiht. Aber doch führt er seinen Kampf gegen die Metaphysik von einem Absoluten aus und wird eben dadurch selber in gewisser Weise zum Metaphysiker.“, *Der Gott der Philosophen*, S. 452.

⁷²¹ Walter Nigg: *Friedrich Nietzsche*, S. 92.

⁷²² Friedrich Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft*, S. 68. Nietzsche noch deutlicher: „Glaubt es mir, das Geheimnis, um die größte Fruchtbarkeit und den größten Genuß von Dasein einzernernte, heißt: gefährlich leben! Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt in Krieg mit euresgleichen und mit euch selbst.“, S. ...

Hoffnung, die höchste Hoffnung ist der höchste Gedanke des Lebens und somit der höchste Gedanke überhaupt. In einem Lebensstrom auf das Höchste hin, badete Nietzsche und rief seinen Leser voll Übermut zu:

„Aber vielleicht ist dies der Zauber des Lebens: es liegt ein golddurchwirkter Schleier von schönen Möglichkeiten über ihm, verheißend, widerstehend, schamhaft, spöttisch, mitleidig, verführerisch, das Leben ist ein Weib.“⁷²³

Nietzsche fragt in seinem Werk *Jenseits von Gut und Böse*: „Ist Leben nicht Abschätzen, Vorziehen, Ungerechtsein, Begrenzt-sein, different-sein-wollen?“⁷²⁴ Jedes Schätzen und Werten impliziert Selektion und jede Selektion wiederum bringt Rangordnung hervor: Alles Leben webt sich in Hierarchien.⁷²⁵ Die berauschte Lebensmusik, die in Nietzsches Werken ertönt, findet seine Essenz letztlich in einem unbedingten und unbegrenzten Ja-Sagen zum Leben:

„*Amor fati*. Das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen. Ich will irgendwann einmal nur ein Ja-Sager sein!“⁷²⁶

Die Lebensphilosophie kann so gedeutet werden, dass sie ein bestimmtes Grundverständnis Platons zum Ausdruck bringt. Platon sprach schon von der Teilhabe, der *methexis*, des Menschen. Wenn der Mensch nicht in die unmittelbare Gegenwart im Fluss der Zeit gestiegen, wird ihn die innere, einmalige, dauernde Mitte der Dinge und der Welt auch nicht ergriffen haben. Die wahre Welt eröffnet sich uns nur, wenn wir am Fluss der Geschehnisse partizipieren. Nur wenn wir am Leben selbst teilhaben, können wir dieses auch erfassen: Wer bin ich, wenn ich nicht teilnehme?

5.5.3. Zusammenfassung und Fazit

Zusammenfassend sei nochmals festgehalten, dass die Lebensphilosophie eine im 19. Jahrhundert entstandene Strömung der Philosophien ist, die im Prinzip des Lebens den

⁷²³ Friedrich Nietzsche: *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 264.

⁷²⁴ Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 573.

⁷²⁵ Vgl. Norbert Bolz: *Rangordnung und Diskriminierung*, in derselbe: *Diskurs über Ungleichheit*, S. 133: „Die Ungleichheit ist notwendig, weil sie die Bedingung allen Wertschätzens ist.“ Zu den Grundformeln Nietzsches gehört sein Pathos der Distanz – „Größe“ ist das Thema des Antimodernen im Denken des deutschen Philosophen.

⁷²⁶ Friedrich Nietzsche: *Die Fröhliche Wissenschaft*, S. 209. Weiters: „Das Ja-sagen zum Leben, selbst noch in seinen fredesten und härtesten Problemen, der Wille zum Leben, im Opfer seines höchsten Types der eigenen Unerschöpflichkeit froh werdend – das nannte ich dionysisch.“, VIII, 199. Nietzsche forderte tief in das Diesseits einzutauchen, um es als Freude zu erleben. Wie der Gott Dionysos soll der Mensch auf dieser Welt seine selige Erfüllung finden. Und dies kann er insbesondere vollbringen, wenn er schöpferisch ist.

(metaphysischen) Grund der Wirklichkeit sieht. Dabei stellt sie formalen bzw. rationalistischen Denkmodellen eine Ganzheitssicht der Dinge entgegen, die das Dynamische, Einmalige, Organische, Schöpferische und auch Sinnliche für alle Bereiche der Wirklichkeit ontologisch, ethisch, erkenntnistheoretisch, ästhetisch als bestimmend ansieht.⁷²⁷ Das Leben ist jenseits logischer, mathematischer oder mechanischer Kategorien.⁷²⁸

Aus abstrakten Denkkategorien, wie sie für das moderne Denken typisch sind, will die Lebensphilosophie einen Weg weisen. Das Hinhören auf die Intuition und das Geltenlassen der Instinkte hebt insbesondere jene (einst populäre) philosophische Strömung hervor. Dadurch plädiert sie auch für eine Ausrichtung auf das Diesseits, das nicht zuletzt durch einseitige Jenseitsausrichtungen im Christentum (oder auch anderen Religionen) vernachlässigt wurde. Damit legt die Lebensphilosophie einen Schwerpunkt auf die politische Realität des menschlichen Daseins:

„Wenn das Schwergewicht des Lebens nicht ins Leben, sondern ins ‚Jenseits‘ verlegt, so hat man dem Leben überhaupt das Schwergewicht genommen. (...) Wozu Gemeinsinn, wozu Dankbarkeit noch für Herkunft und Vorfahren, wozu mitarbeiten, zutrauen, irgendein Gesamtwohl fördern und im Auge haben?“⁷²⁹

Doch soll an dieser Stelle angefragt werden, auf welches Ziel hin das Leben im Sinne der Lebensphilosophen sich entfalten soll? Kennt eine Lebensphilosophie eine Teleologie? Diese Frage ist etwa bei Nietzsche negativ zu beantworten.⁷³⁰ Ein Leben, das pures Kraft-Auslassen ist, hat kein *telos*: das Kraftlassen treibt die Evolution voran, die aber von sich her zweck- und sinnlos abläuft.⁷³¹ Es gilt die Lebensphilosophie somit von einer reinen vitalen Immanenz abzugrenzen.⁷³²

⁷²⁷ Leben ist ein Ganzes und ein Ganzheitliches. Gemeint ist nicht ein Teil des Seins, sondern jenes, was das Ganze erst ermöglicht. Dieses ist immer mehr als die Summe der Einzelteile. Darüber hinaus ist es eine *bindende Kraft*, die einem zuteil wird. Man kann es nicht erfassen, sondern nur von ihm erfasst werden.

⁷²⁸ Vgl. Antoine de Saint-Exupéry: „Denn abermals wurde ich darüber belehrt, dass die Logik das Leben tötet und dass sie nichts enthält, was auf ihrem eigenen Boden gewachsen ist...“, *Die Stadt in der Wüste*, S. 127.

⁷²⁹ Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist*, S. 76-77. Weiters: „...das Christentum hat aus jedem Ehrfurchts- und Distanzgefühl zwischen Mensch und Mensch, das heißt der Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachstum der Kultur einen Totkrieg aus den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkte gemacht, - es hat aus dem *ressentiment* der Massen sich seine *Hauptwaffe* geschmiedet gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden, gegen unser Glück auf Erden.“

⁷³⁰ Friedrich Nietzsche: „Vorsicht vor *überflüssigen* teleologischen Prinzipien! – wie ein solches der Selbsterhaltungstrieb ist.“ *Jenseits von Gut und Böse*, Bd. II., S. 578. Auch Nietzsches Willen zur Macht kennt kein *telos*.

⁷³¹ Robert Spaemann/Reinhard Löw: *Die Frage Wozu?*, S. 109.

⁷³² Vor allem Papst Pius X. hat in der Enzyklika *Pascendi* vor diesem falschen Verständnis eines Vitalismus, mit dem auch der Glaube begriffen werden soll, gewarnt: „Das religiöse Gefühl, wie es durch die vitale Immanenz aus den Tiefen des Unterbewußtseins entspringt, ist der Ursprung aller Religionen sowie von allem, was in jeder Religion einmal zu Tage getreten ist, oder was noch zu Tage treten wird. Am Anfang ist dieses Gefühl noch roh und sozusagen formlos. Unter dem Einfluß jenes geheimnisvollen Prinzips, welches ihm das Dasein gegeben hat, entwickelt es sich allmählich im gleichen Schritt mit der Entwicklung des menschlichen Lebens, da es selbst nichts anderes als eine

Doch ist zu attestieren, dass die Lebensphilosophie wichtige Aspekte des klassischen politischen Philosophie und insbesondere der existentiellen Zwecke (Johannes Messners) hervorhebt.

Sokrates, dem Nietzsche vorwarf lebensfeindlich gewesen zu sein, ging es wohl um *ratio*. Diese wurzelt jedoch in einer überationalen Sphäre. Das der Lebensphilosophie zugeordnete Irrationale ist das weitaus Stärkere, Mächtige, Triebhafte, Führende und Bestimmende, denn es stammt aus der ganzen Seele des Menschen mit allen ihren Kräften, die nicht zu zergliedern sind. So ist das Irrationale das Ursprüngliche und erzeugt das intellektuelle Streben.⁷³³ Nicht zuletzt die Tatsache, dass Sokrates (im Gegensatz zu Nietzsche) erprobter Soldat war, lässt vermuten, dass er im besten Sinne des Wortes Lebensphilosoph war.

Mehr noch als Sokrates galt in der Geschichte der nicht immer unberechtigte Vorwurf der Lebensfeindlichkeit dem Christentum, wie er gerade auch von Nietzsche deutlich erhoben wurde.⁷³⁴ Es sei diesem Vorwurf entgegengehalten, dass jedes authentische (und somit nicht gnostische) Christentum seine Quelle in der Heiligen Schrift hat. Der Gott der Bibel segnet, d. h. er spendet Leben: „Ein Segen sollst Du sein“⁷³⁵, sagte dieser zum Stammesvater Abraham. Dieser Gott, der mit seinem Volk (Israel) einen Bund schloß, ist der *lebendige* Gott: „Denn bei dir ist die Quelle des Lebens“⁷³⁶, betet der Psalmist.

Lebensäußerung ist. Das wäre die Entstehungsgeschichte einer jeden Religion, auch der übernatürlichen, da es sich bei allem nur um die Entfaltung des religiösen Gefühls handelt. Auch der Katholizismus ist davon nicht ausgenommen, da er in gleicher Weise wie alle anderen Religionen behandelt wird. Im Bewußtsein Christi, dessen Genius einzigartig ist, den niemals ein Mensch erreicht hat oder erreichen kann, ist dieser auf keine andere Weise als nur im Prozeß der vitalen Immanenz entstanden. Man ist starr vor Staunen, wenn man diese verwegenen Behauptungen und Blasphemien zu hören bekommt!“, Nr. 14.

⁷³³ Ernst Horneffer: *Der Junge Platon*, S. 71. Vgl. Kapitel 6.1. *Die Erinnerung an Sokrates*.

⁷³⁴ Friedrich Nietzsche über die Christen: „Alle Wertschätzung *auf den Kopf* stellen – das mussten sie? Und die Starken zerbrechen, die großen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in der Schönheit verdächtigen, alles Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, Herrschsüchtige, alle Instikte, welche dem höchsten und wohlgeratensten Typus ‚Mensch‘ zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissens-Not, Selbstzerstörung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdischen zur Herrschaft über die Erde in Hass gegen die Erde und das Irdische verkehren – das stellte sich die Kirche zur Aufgabe und musste es sich stellen, bis für ihre Schätzung endlich ‚Entweltlichung‘; ‚Ensinnlichung‘ und ‚höherer Mensch‘ in ein Gefühl zusammenschmolzen.“, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 72. Vgl. auch Walter Nigg: „Die Einstellung des schlechten Gewissens gegenüber dem Eroserlebnis hat sich für das Christentum in der modernen Zeit schwer gerächt, und bis heute ist diese schiefe Entwicklung nicht völlig korrigiert, weil es der Kirche nie ganz gelang, sich von dem in ihren Raum eingedrungenen manichäischen Geist zu befreien. (...) Nie hat das Christentum gefragt: wie vergeistigt, verschönt, vergöttlicht man eine Begierde, es hat zu allen Zeiten den Nachdruck der Disziplin auf die Ausrottung der Leidenschaften gelegt und damit das Leben an der Wurzel angegriffen.“, *Friedrich Nietzsche*, S. 183. Als „Korrekturmaßnahme“ sei auf die *Theologie des Leibes* von Johannes Paul II. hingewiesen.

⁷³⁵ *Genesis* 22,17-18: „...will ich dir Segen schenken in Fülle und deine Nachkommen zahlreich machen wie die Sterne am Himmel und den Sand am Meeresstrand. Deine Nachkommen sollen das Tor ihrer Feinde einnehmen. Segen sollen sich mit deine Nachkommen alle Völker der Erde, weil du auf meine Stimme gehörest hast.“ Den Nachkommen Abrahams hat Er als Quelle des Lebens das Leben verheißen. Es war Jakob, der später mit diesem Gott rangen den Namen Israel (Gottesstreiter) bekam, „denn mit Gott und Menschen hast du gestritten und hast gewonnen.“, *Genesis* 21,27-29. Gerade der Kampf ist entsprechend der Lebensphilosophie Ausdruck höchster Lebendigkeit.

⁷³⁶ *Psalms* 36, 10. Der biblische Gott ist nicht nur metaphysisches Prinzip, sondern eine lebendige Wirkmacht, die sich in der Geschichte offenbart und durch die Geschichte führt. Kernbestand des Christentums ist der Glaube an die

6. Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie

Im dritten Kapitel wurden die Grundgedanken klassisch-antiken Denkens nachgezeichnet. Wenn nun von den Ursprüngen der politischen Philosophie die Rede sein soll, die im antiken Denken zu finden sind, dann geschieht dies vor allem im Rückblick auf Platon und Aristoteles. Hierbei sei daran erinnert, dass politische Philosophie von zentraler Bedeutung in deren Denken ist. Alle zentralen Themen ihres Denkens haben politische Relevanz und Konnotationen. Die platonische Philosophie, insbesondere die Bestimmung der menschlichen Natur, sind stets eingebettet in den politischen Raum der *polis*.⁷³⁷

Bei der Frage nach dem Wesen der griechischen *polis* ist zunächst zu beachten, dass es sich nur im beschränkten Maße um den uns heute bekannten Begriff des Staates handelt. Die *polis* zu Zeiten Platons war noch ein eher loser Personenverbund einer geringen Anzahl von Einwohnern, von denen wiederum wenige das Bürgerrecht besaßen. Daher zeichnet sich auch der ideale Staat, den Platon in der *Politeia* entwirft, durch eine begrenzte Größe und eine begrenzte Zahl von Einwohnern aus. Der einzelne Bürger sollte in diesem stets die Möglichkeit des unmittelbaren Kontakts zu seinen Herrschern haben.⁷³⁸

Auch Aristoteles macht deutlich, dass eine allzu große Zahl an Einwohnern „an der guten Ordnung nicht teilhaben kann“⁷³⁹. Es bedarf der Überschaubarkeit, die gegeben ist, wenn die Bürger untereinander Freunde sind, was bei einer großen Masse beschwerlich ist.⁷⁴⁰ Die Bande der Freundschaft, sowie auch der Lebensformen ermöglicht es einer *polis*, in Eintracht zu leben, wie dies der Idealvorstellung von Platon und Aristoteles entsprach. Dies bedeutet jedoch nicht, dass beide Griechen, ebenso wenig wie später die römischen oder christlichen Denker im modernen Sinne des Wortes Universalisten waren.

leibhaftigen Auferstehungs Jesu Christi, was eine im Vergleich zu anderen Religion, sehr positive Bewertung der menschlichen Leiblichkeit darstellt.

⁷³⁷ Hierzu Eric Voegelin: „Wir entnehmen den Definitionen, dass Aristoteles die Fragen nach der Gerechtigkeit und des Rechten in einen Wesenszusammenhang mit der Polis bringen wollte. Denn die Gerechtigkeit ist ein *politikon*, das *dikaion* wieder bezieht sich nur auf die Polis.“, *Das Rechte von Natur*, in: *Das Naturrecht in der politischen Theorie* (Franz-Martin Schmölz), S. 39.

⁷³⁸ Vgl. Victor Ehrenberg: *Der Staat der Griechen* oder Eric Voegelin: *Die Welt der Polis (Band IV)*, in derselbe: *Ordnung und Geschichte*. Die *polis* hatte erste staatliche Institutionen vorzuweisen. So gab es etwa einen Rat (der Alten), nämlich den *Areopag*, dem die Gerichtsbarkeit oblag. Dieser war auch mit Verwaltungs- und Regierungspflichten betraut. In der griechischen *polis* entwickelte sich reichhaltiges Geistesleben, dass auf die Entwicklung des römischen Reiches und des Christentums „ausstrahlen“ sollte.

⁷³⁹ Aristoteles: *Politik*, 1326a.

⁷⁴⁰ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1171a. Leo Strauss spricht davon, dass eine Gesellschaft durch gegenseitiges Vertrauen zusammengehalten wird und dieses Vertrauen Bekanntschaft voraussetzt. Vgl. *Klassisches Naturrecht*, in derselbe: *Naturrecht und Geschichte*, S. 134-135.

Die Möglichkeit der Entwicklung zu einem Staate im neuzeitlichen Sinn, der sich zu einem Nützlichkeitskonstrukt (und einem Verwaltungsapparat) entwickelt hat und im Sinne Hobbes zum Leviathan bzw. im Sinne Nietzsches zu einem unpersönlichen „kühlen Ungeheuer“ verkommen ist, hatten Platon und Aristoteles nicht im Sinn. An dieser Stelle sei das Prinzip der Subsidiarität, das die katholische Soziallehre hervorgebracht hat, angeführt, die jener neuzeitlichen Entwicklung Rechnung getragen hat. Es war Papst Pius XI., der in seiner Enzyklika *Quadragesimo anno* die Subsidiarität als dasjenige definiert,

„was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf. (...) Es verstößt gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung.“⁷⁴¹

Bevor wir uns der platonischen politischen Philosophie näher zuwenden, bedarf es einer näheren Betrachtung des Philosophierens Sokrates'. Den Lehrer Platons gilt es hierbei möglichst authentisch und ganzheitlich zu begreifen. Wie dachte und lebte der Vater abendländischer Philosophie? Oder anders gefragt: Wie hielt es Sokrates mit der Wahrheit? Es sollen uns ein paar (bisher schon angedeutete) Aspekte des Selbstverständnisses des Philosophen Sokrates' interessieren, die grundlegend für die Entfaltung der späteren politischen Theorie Platons, Aristoteles', sowie auch Thomas von Aquins und anderer „Neoklassiker“ sein sollten.

6.1. Die Erinnerung an Sokrates

Sokrates berief sich in seiner Suche nach der Wahrheit auf die Vernunft. Doch diese seine *ratio* speiste sich nicht nur aus der reinen Logik. In den Worten von des Interpreten Ernst Horneffer: „Sokrates' Vernunft schöpfte sich aus der Religion. Er war Rationalist und Mystiker in einer Person.“⁷⁴² Sokrates wusste sich von einer Gottheit berufen, der er zu Gehorsam verpflichtet war. Diese Gottheit waltete über sein Leben. Doch was gebot sie? Sie gebot die Entfaltung der

⁷⁴¹ Papst Pius XI.: *Quadragesimo anno*, Nr. 79. Der Föderalismus, der sich wie vor allem im deutschsprachigen Raum entfalten konnte, entspricht dem Subsidiaritätsprinzip. Auch die Europäische Union hat sich zumindest in der Vergangenheit als ein politisches System verstanden, das sich subsidiär gliedert. Wenn heute die Rede davon ist, dass dem Bürger mehr Eigenverantwortung zugetraut werden soll, dann heißt dies, dass diesem Prinzip Rechnung getragen werden soll. Es kann festgestellt werden, dass das Prinzip der Subsidiarität heute politisch am meisten in Vergessenheit geraten ist.

⁷⁴² Ernst Horneffer: *Der Junge Platon*, S. 41-44 und 72-76: „...alles ist schlichter, redlicher, echter Glaube“, hier S. 44.

Menschennatur, oder anders gesagt: Die Entbindung der Tugend, wodurch der Mensch frei werden kann.⁷⁴³ Gerade dies ist das Spezifikum der Religion des Sokrates.

Die Gottheit des Sokrates verlangte von ihm das ihm eigene *telos* zu verwirklichen: „So befiehlt es der Gott“⁷⁴⁴, drückte Sokrates diese seine innerste Überzeugung aus. Hierin liegen die höchste Vernünftigkeit und zugleich auch die höchste Selbstverantwortung des Menschen begründet. Die Entfaltung des Menschseins kann jedoch nur in seinem Handeln Ausdruck finden. Sie ist nicht nur theoretisches Wissen, sondern immer auch praktisches Tun bzw. Meisterschaft. *Theoria* ist nicht von der Praxis zu trennen. Die höchste Vernunft im Leben zur Geltung zu bringen, bedeutet für Sokrates, ein Leben gemäß der Tugend zu führen.

Darüber hinaus war es auch die tiefste Überzeugung des Sokrates, dass die Wirkung der Tugend den Menschen glücklich mache. Die Tugend ist das Glück selbst. Dies kann getrost als das „Evangelium“ des Sokrates bezeichnet werden.⁷⁴⁵ Die „glücklichmachende“ Kraft der Tugend könne durch kein Ungemach zerstört werden. Es war für Sokrates Gewissheit, dass den tugendhaften Menschen kein Unglück treffen könne. Sokrates meinte, dass der Mensch alles Leid erfahren könne, er könne eingekerkert, gefoltert, hingerichtet werden, alles dies vermag ihn nicht zu scheiden vom Glück, das der Tugend entspringt.⁷⁴⁶

Mit den Worten seines Weggefährten Laches sei daran erinnert, was wir über Sokrates und dessen Nachfolger sagen können:

„Wenn ich einen Mann über die Tugend reden höre oder über irgendeine Art Weisheit, der in Wahrheit ein Mann ist und der Worte wert, die er spricht, dann freue ich mich über Maßen, da ich sehen kann, dass beide, der Redende und seine Rede, einander angemessen sind und zusammenstimmen. Und mit Fug und Recht scheint mir ein solcher Mann ein musikalischer Mensch zu sein. (...) Er lebt in Wahrheit, in seinem eigenen Leben gestimmt zum Einklang in Worten und Taten. Ein solcher Mensch bereitet mir Freude.“⁷⁴⁷

Der griechische Philosoph Sokrates und alle seine Schüler im Laufe der Geschichte sind nicht zu verstehen, wenn dieser „Tugendglaube“ nicht begriffen wird. Mit Recht kann von einem

⁷⁴³ Ernst Horneffer: *Der Junge Platon*, S. 44.

⁷⁴⁴ Vgl. Sokrates: *Apologie*, 30a.

⁷⁴⁵ Ernst Horneffer: *Der Junge Platon*, S. 73.

⁷⁴⁶ In einem ähnlichen Sinne spricht Paulus in seiner Glaubengewissheit davon, dass weder „Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden [mag] von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist.“, *Römer* 8, 38-39.

⁷⁴⁷ Platon: *Laches*, 14a-d. Weiters: „ – so gerne nehme ich auf, was er sagt, einer aber, dessen Verhalten dazu im Gegensatz steht, der ärgert mich.“

solchen gesprochen werden: Es handelt sich um einen Glauben, der über die rein ethische Dimension hinausgeht. Sokrates ging es um eine mystische Verehrung der Tugend, die er selbst auch (vor)lebte. Daher kann nicht die Rede davon sein, dass Sokrates die Moral von der Religion getrennt habe. „Sokrates hat nicht die Ethik von der Religion gelöst, sondern nur in der reinen Ethik die Religion sich erfüllen lassen.“⁷⁴⁸

Eine neue Ethik erfordert zweifellos eine neue Religion. Eine neue Religion für alle Menschen vermochte Sokrates aber nicht hervorzubringen. Die Metaphysik Platons und etwa auch die spätere Stoa zielen in diese Richtung, obzwar beide „nur“ als eine intellektuelle Religion eine geistige Aristokratie zu bilden vermochten. Das antike Griechenland sollte bald nach Sokrates zerbrechen, weil keine einheitliche Religion das ganze Volk erfasste. Es sollte erst später das Christentum, in die die „ethisch-gereinigte“ Religion des Sokrates sich integrieren sollte, ganze Völker und all deren Bevölkerungsschichten ansprechen.⁷⁴⁹

6.1.1. Religion und Vernunft

In unseren Überlegungen über Sokrates sei an dieser Stelle herausgehoben, dass es in der Philosophie um die Betrachtung und die Begegnung mit geistigen Mächten geht. Bei Sokrates hat der Glaube an eine sittliche Weltordnung eine unvergleichliche Stärke gewonnen. Der Glaube an eine höhere Geistigkeit führt zum Glauben an eine sittliche Weltordnung. Moral und Sitte sind immer das Ziel einer Religion, deren Prinzip einer Gottheit den letzten Ursprung und Rechtsgrund darstellt. Eine Philosophie dahingegen, die nicht die Ethik, Moral, Sitte und somit auch Religion zu ihrem Gegenstand hätte, ist als reduktionistisch zu bezeichnen.

Der Glaube an die sittliche Weltordnung ist ein Glaube (und der Gedanke) an das Gute in der Welt. Die Welt ist nicht verfallen und böse, wie dies die Gnostiker lehrten. Die Welt an sich ist weder gut noch böse. Es ist das Handeln der Menschen, das die Welt entsprechend den moralischen Kategorien „gut“ und „böse“ gestaltet. Es wäre im zwischenmenschlichen und institutionellen Handeln daher wichtig, die menschliche Natur realistisch zu sehen und sie immer zu berücksichtigen. Und diese Natur ist geschwächt, d. h. sie neigt zum grund- und grenzenlosen Bösen, kann aber das Gute und auch Güte sehr wohl zur Entfaltung bringen.

⁷⁴⁸ Ernst Horneffer: *Der Junge Platon*, S. 74.

⁷⁴⁹ In einem nicht intendierten Sinn enthält daher die Aussage Nietzsches einen wahren Kern: „Christentum ist Platonismus für das Volk“, *Jenseits von Gut und Böse*, Vorrede, S.11.

Religion und Vernunft, die zu oft in einem unversöhnlichen Widerspruch stehen oder zu stehen scheinen, sind bei Sokrates zu einer untrennbaren Einheit verschmolzen. Sokrates geht es nicht um die Verabsolutierung der Vernunft als Vernunft oder gar um einen Kult der Vernunft (wie den französischen Revolutionären). Die Interpretation vieler späterer Denker, auch Leo Strauss', greifen in diesem Punkt zu kurz bzw. bleiben inkonsequent. Bei Sokrates entspringt die Vernunft der Religion. Die *ratio* verbindet sich mit der Mystik: „Vernunft aus den tiefsten Mächten und Lebensquellen des Menschen, aus der Religion – das ist Sokrates.“⁷⁵⁰

Auf den Zusammenhang von Religion und Vernunft hat insbesondere auch Papst Benedikt XVI. hingewiesen. Der Papst stellt fest, dass der Glaube als Begegnung mit dem lebendigen Gott Horizonte über den eigenen Bereich der Vernunft hinaus eröffnet. Es gibt Pathologien der Vernunft, vor allem in Form einer Hybris der Vernunft, die der Reinigung und der Heilung bedürfen:

„Die menschliche Vernunft bedarf, um eine größere Sicherheit ihrer Erkenntnisse und auch eine der integrale Berufung des Menschen gemäße Güterabwegung, stets der ‚Reinigung‘. Denn ihre ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, ist eine nie ganz zu bannende Gefahr. (...) Der Glaube ermöglicht der Vernunft ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen.“⁷⁵¹

Nehmen wir uns Sokrates als Vorbild, dann soll uns auch die Schwierigkeit eines solchen Unterfangens bewusst sein. Wir sind heute in unserer Gesellschaft mehr oder weniger durch vielfältige manipulative Einflüsse „verwahrlost“.⁷⁵² Heute in der Spätmoderne ist uns ein Sokrates nicht mehr einfach zugänglich. Er war noch von einer reinen und tiefen Frömmigkeit durchdrungen und drängte gleichzeitig mit feurigem Eifer und Mut nach Erkenntnis.⁷⁵³ Wir

⁷⁵⁰ Ernst Horneffer: *Der Junge Platon*, S. 81. Mystik, Vernunft und die Tugend bilden bei Sokrates eine Triade. Diesen Zusammenhang zu erfassen, erscheint möglicherweise manchen Menschen schwer nachvollziehbar. Nicht jedoch einem Sokrates, der entsprechend seinem griechischen Wesen in „edler Einfalt und stiller Größe“ von einem solchen religiösen und vernünftigen Leben mit seinem Lebenswerk Zeugnis ablegte. Und sollte eine Historismus etwas anderes suggerieren, auch im Hier und Jetzt ist ein Leben in der Nachfolge Sokrates möglich und notwendig.

⁷⁵¹ Papst Benedikt XVI: *Deus caritas est*, Nr. 28. Weiters: „Der Glaube ist zugleich eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein. Er ermöglicht der Vernunft ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen.“

⁷⁵² Eric Voegelin sieht die Medien als eine wichtigen Ursache dieser Verwahrlosung: „Ich würde sagen, die größte Gefahr für eine lebensfähige Restauration europäischer geistiger Ordnung sind die Massenkommunikationsmittel: die Presse, der Rundfunk, das Fernsehen, die illustrierten Zeitschriften usw. Und zwar deshalb, weil sie – wie ein eiserner Vorhang – die Bevölkerung in der breiten Masse von allem, was geistige Problematik der westlichen Welt ist, abtrennen. Niemand hat Zugang zu dem, was heute in der westlichen Welt vorgeht. Das wird nun nicht nur dadurch erzielt, daß wichtige philosophische Werke, wichtige Ereignisse in der Theologie verschwiegen werden – das wird auch getan; es wird auch dadurch erzielt, daß es einfach nicht zur Kenntnis genommen wird. Es wird auch nicht immer dadurch getan, daß es abfällig beurteilt wird – obwohl auch das reichlich vorkommt.“, *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, S. 39-40.

⁷⁵³ Ernst Horneffer: *Der Junge Platon*, S. 55.

können uns jedoch von der schlichten und unentstellten Überlieferung ansprechen lassen und uns auf die Grundeinsichten des Sokratisch-Platonischen Philosophierens (rück)besinnen.

6.1.2. Die Sorge um das Seelenheil

Die Bemühungen um philosophische Einsicht in das Wesen der Tugend bedeutet für Sokrates in einem umfassenden Sinn „Sorge um die Seele“ bzw. „Sorge um das Heil der Seele“.⁷⁵⁴ Aus der Verfassung der Seele entspringt das Gutsein des ganzen Menschen. Die Sorge für die Seele bedeutet für die alten Griechen in anderen Worten die Sorge um die Entfaltung der menschlichen Natur. Zu den von Sokrates erzielten Ergebnissen gehörte, dass richtiges Handeln aus der richtigen Einsicht folgt, denn niemand tut wissentlich unrecht. Jede schlechte Handlung entspringt der eigentlichen Unkenntnis über das wahre Gute.

Das wahre Wissen um Gerechtigkeit ist für Sokrates die Grundbedingung des Seelenheils.⁷⁵⁵ Das Wissen um das Wahre und Gute muss im Sinne sokratischer Philosophie der Mäeutik erst geborgen werden. Erkenntnis muss der Mensch aus sich selbst finden. Bei der Suche nach Wahrheit kann ihm nach Sokrates von außen nur durch ehrliches (und auch lästiges) Fragen geholfen werden. Fragen in seiner Radikalität heißt für Sokrates sich in einer Zeit seelischer Not, sich nicht von der Illusion des Scheines wiegen zu lassen und das Wissen um die wahren Erfordernisse des Menschseins erfassen zu wollen.⁷⁵⁶

Wie bei Sokrates grundgelegt und von Platon weiter ausgedeutet wird nach klassischer Lehre eine Seele durch die Einstimmung auf das göttliche Maß gerecht.⁷⁵⁷ Durch die Transzendenzerfahrung ordnet der Mensch seine Seele. Die Erfahrung einer „existentiellen Spannung“ wird nach Voegelin erst ausgelöst durch die Frage nach dem letzten Grund menschlicher Existenz, d.h. nach dem Sinn des Daseins. Laut Voegelin kam es zur Ausdifferenzierung dieser Erfahrung, wie sie die Griechen kannten, und somit zu einer „Erweiterung“ der Ordnungsquellen durch die Offenbarung und das Christentum.⁷⁵⁸

⁷⁵⁴ Vgl. *Gorgias* 513e: „an der Seele besser zu machen“, oder *Phaidros* 249a.

⁷⁵⁵ An dieser Stelle „setzt“ das Naturrecht an, wie es Johannes Messner treffend formuliert hat: „Das Naturrecht ist das Wissen des Menschen von Recht und Gerechtigkeit als Forderung wahrhaften Menschseins.“, Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 231.

⁷⁵⁶ Vgl. Wilhelm Weischedel: *Sokrates*, in derselbe: *Die philosophische Hintertreppe*, S. 34: „Fragen heißt für Sokrates auch den Mut zu haben, die Bitternis der Wahrheit ertragen zu wollen.“

⁷⁵⁷ Vgl. Platon: *Nomoi*, 716c. Das (moralisch) Gute ist eine metaphysische Kategorie. Der Maßstab für das Gute war für Platon nicht der Mensch, sondern „der Gott“.

⁷⁵⁸ Vgl. Eric Voegelin: „In Platon, und deutlicher noch in Aristoteles, scheint mir das Maximum der Seelenerschließung erreicht, in der die maximal konzentrierte Seele zum Verständnis des transzendenten Seins kommt und sich zu ihm hin ‚erotisch‘ orientiert, ohne jedoch Antwort zu finden. Im Christentum scheint mir das erreichte

Aus Sorge um das Seelenheil der Menschen gilt es, heute einem Mißverständnis in der Suche nach der Natur des Menschen vorzubeugen. Entgegen eines modernen Universalismus und Egalitarismus kann im Sinne der klassischen Denker von einer natürlichen Gleichheit der Menschen nicht die Rede sein. Menschen haben, wie nicht zuletzt die modernen Naturwissenschaften belegen, unterschiedliche Begabungen, Fähigkeiten und somit auch Voraussetzungen für ihre Entwicklung. Dies bezieht sich insbesondere auch auf die Entfaltung der menschlichen Vollkommenheit, wie Leo Strauss festhielt:

„Nicht alle Menschen sind von der Natur in gleicher Weise für den Aufstieg zur Vollkommenheit begabt, oder: nicht alle ‚Naturen‘ sind ‚gute Naturen‘. Alle Menschen, d.h. alle normalen Menschen haben die Fähigkeit zur Tugend; einige aber bedürfen der Führung durch andere, während andere ihrer überhaupt nicht oder in viel geringerem Maße bedürfen.“⁷⁵⁹

Eric Voegelin hob hervor, dass für ein vollständiges Verständnis der menschlichen Natur berücksichtigt werden muss, dass Menschen in der Aktualisierung ihre Potentialität (ihrer Natur) nicht gleich sind.⁷⁶⁰ Und der Ausgangspunkt für das politische Handeln hat immer der „aktuelle“ Mensch und nie der ideale (potentiell gleiche) Mensch zu sein. Es lässt sich auch feststellen, dass die Realisierung der sittlichen Anlagen immer nur von wenigen Menschen erreicht wird. Was der Mensch sein soll, erfahren wir daher nicht von der Beobachtung der Masse, sondern der Beobachtung der „repräsentativen“ Vertreter, der Helden und Heiligen.⁷⁶¹

Ein weiterer Punkt in der Rekonstruktion einer klassischen politischen Philosophie darf unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen. Schon bei Platon finden wir angelegt, was später von den Kirchenvätern und christlichen Denkern deutlich ausformuliert wurde, nämlich die realistische anthropologische Bestimmung der „schwachen“ Menschennatur bzw. des „Mängelwesens“.⁷⁶² Carl Schmitt hob hervor, dass jede „echte“ politische Theorie den Menschen

griechische Seelenverständnis absorbiert zu sein, bereichert durch die Wiederherstellung der nun Offenbarung genannten wechselseitigen Beziehung zum göttlichen Sein.“, *Briefwechsel über „Die Neue Wissenschaft der Politik“* (Peter Opitz, Hrsg.), S. 37.

⁷⁵⁹ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 139. Weiters: „Von den Unterschieden der natürlichen Fähigkeiten abgesehen, streben außerdem nicht alle Menschen mit gleichem Ernst nach der Tugend. (...) da also die Menschen im Hinblick auf die menschliche Vollkommenheit, d.h. also im entscheidenden Punkt ungleich sind, so erschienen den klassischen Denkern gleiche Recht für alle als höchst ungerecht. Sie hielten daran fest, dass einige Menschen von Natur aus anderen überlegen und daher gemäß dem natürlichen Recht ihre Beherrscher sind.“

⁷⁶⁰ Vgl. Franz Schmölz: *Die Rekonstruktion der Ordnung*, in derselbe: *Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik*, S. 87.

⁷⁶¹ Ebenda, S. 86.

⁷⁶² Vgl. Platon: „Was wir uns klarmachen wollen, ist nur, dass in jedem Menschen, sogar in manchen von uns, die so maßvoll scheinen, ein arges, unbändiges, verbrecherisches Geschlecht von Trieben haust.“, *Politeia*: IX, 572b.

als „böse“ in einem denkbar weiten Sinn vorauszusetzen hat.⁷⁶³ Wie bei den Kirchenvätern ergibt sich bei Schmitt aus dieser Bestimmung die Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen.⁷⁶⁴

6.1.3. Die Tugend als Skandal

Noch einmal soll unsere Betrachtung der Tugend gelten. Denn wer heute von der Tugendhaftigkeit (eines Sokrates) spricht und somit für die Rehabilitierung derselben und deren Notwendigkeit eintritt, muss genau wissen, dass er unzeitgemäß ist.⁷⁶⁵ Er muss wissen, dass er zu einer Generation spricht, bei der das Wort Tugend in der Regel Unverständnis auslöst, wie wir mit den Worten Nietzsches festhielten: „Tugend ist ein Wort bei dem Lehrer und Schüler sich nichts mehr denken können. Ein altmodisches Wort, über das man lächelt und schlimm, wenn man nicht lächelt, denn dann würde man heucheln.“⁷⁶⁶

Nun lässt sich jedoch gerade bei Nietzsche auch ein anderer Ansatz finden. Für Nietzsche ist Tugend auch Ausdruck äußersten Widerstandes gegen alle Macht der lebensweltlichen Wirklichkeiten:

„Denn rede man von welcher Tugend man wolle, von der Gerechtigkeit, Großmut, Tapferkeit, von der Weisheit und dem Mitleid des Menschen. Überall ist er, der Mensch, dadurch tugendhaft, dass er sich gegen jene blinde Macht *de facta*, gegen die Tyrannei des Wirklichen empört und sich Gesetzen unterwirft, die nicht Gesetze jener Geschichtsfuktuationen sind. Er schwimmt immer gegen die geschichtlichen Wellen, sei es, dass er seine Leidenschaften als die nächste dumme Tatsächlichkeit seiner Existenz bekämpft oder dass er sich zur Ehrlichkeit verpflichtet, während die Lüge rings um ihn herum ihre glitzernde Netze spinnt. Glücklicherweise bewahrt die Geschichte aber auch das Gedächtnis an die großen Kämpfer gegen die Geschichte, d.h. gegen die blinde Macht der Wirklichkeiten und stellt sich dadurch selbst an den Pranger, dass sie jene gerade als die eigentlichen historischen Naturen heraushebt, die sich um das ‚So ist es‘ wenig kümmern, um vielmehr mit heiterem Stolze ein ‚so soll es sein‘ zu folgen“⁷⁶⁷

⁷⁶³ „Böse“ kann bei Schmitt bedeuten: korrupt, korrumpierbar, schwach, feige, dumm, roh, triebhaft, vital, irrational. Im Gegensatz dazu kann „gut“ soviel bedeuten wie: vernünftig, perfektibel, erziehbar, friedlich. Vgl. *Der Begriff des Politischen*, S. 59.

⁷⁶⁴ Die Kirchenväter lehrten, dass, nachdem der Mensch durch den Sündenfall den Stand der Gnade verloren hat und sich den Unzulänglichkeiten seiner eigenen Natur ausgeliefert hat, es notwendig geworden sei, die sich aus der menschlichen Natur herleitende staatliche Autorität mit Zwangsgewalt zu begründen. Die Frage, ob im Paradieszustand der Staat notwendig gewesen wäre, ist ohne jegliche praktische Bedeutung und erübrigt sich somit. Kernelement jeder christlichen Staatstheorie ist, wie die Kirchenväter festhielten, die sündig gewordene und somit stets zur Sünde neigende Menschennatur. Vgl. Wolfgang Vogt: *Der Staat in der Soziallehre der Kirche*, S. 7.

⁷⁶⁵ Dies hat etwa in aller Deutlichkeit Max Scheler (1874-1928) mit seinem Werk *Zur Rehabilitierung der Tugend* getan. Diese Forderung Schelers ging einher mit seiner Kritik am in akademischen Kreisen dominanten Kantschen Formalismus.

⁷⁶⁶ Friedrich Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen*, S. 341.

⁷⁶⁷ Ebenda, S. 265.

Sokrates und viele seiner gleichgesinnten „Nachfolger“, wie nicht zuletzt der oft mit ihm verglichene Jesus von Nazareth, legten mit ihrem Leben Zeugnis für die Tugend ab. Sie waren Kämpfer gegen die „blinde“ Macht des Faktischen. Ihr tugendhaftes Handeln und der Glaube an die beglückende Kraft derselbe war ein großes „Trotzdem“ gegen den Konventionalismus der Gesellschaft. Sie konnten entsprechend der Tugenden leben, weil ihre menschlichen Naturen im Sinne der antiken Philosophie zur Reife entfaltet waren. Sie waren *spoudaios*, was dem Helden und Heiligen verwandt ist.

In einer wahrheitsvergessenen Umwelt muss die Tugend zum Skandal werden. Tugend wäre *das* klärende Wort in einer Gesellschaft, die sich über ihre eigene Unmoral verständigt hat.⁷⁶⁸ Dieser Skandal ist im eigentlichen Sinne des Wortes Aufklärung. Sie wäre Maßnahme im Sinne von Maß-Nehmen und ist somit Auslotung schiefer Verhältnisse. Tugend ist gerade dann Skandal, wenn sie richtet, weil sie auf ein Gericht ausrichtet. Das tugendhafte Leben setzt das Wissen um das wahrhafte Menschsein voraus. In Bezug auf das Wissen von der Gerechtigkeit, die für Platon die Summe der Tugend schlechthin ist, wären wir damit beim Naturrecht.⁷⁶⁹

6.2. Das Wohl der ganzen Gemeinschaft

Die zentrale sokratische Frage nach dem richtigen Leben des Einzelnen ist bei Platon nicht abgekoppelt von der Frage nach dem richtig verfaßten Staatsgemeinschaft. Erst in der *polis* lässt sich von allen ein richtiges und gutes Leben verwirklichen. Der richtig verfaßte Staat ist derjenige, in dem die Subjekte ihre Tätigkeit nicht nur auf zu erreichende Zustände beziehen, sondern auf das objektive Ziel der Realisierung von „Ideen“.⁷⁷⁰ Und die Teleologie der einzelnen Handlungen in diesem Staat ist gerade so ausgerichtet, dass aus ihr die Reproduktion eines sinnvollen Gesamtzusammenhanges hervorgeht.⁷⁷¹

⁷⁶⁸ Tugend ist nicht Theorie, es ist das gute Handeln selbst. Es ist die gute Tat, das was im Judentum die *mitzwot* ist. Nach Aristoteles ist nur der Tugendhafte der Ehre würdig. „Denn die Tugend ist der Ehrenpreis der Tugend und wird nur den Guten zuerkannt.“, *Nikomachische Ethik*, 1123b35.

⁷⁶⁹ Vgl. Johannes Messner: „Das Naturrecht ist das Wissen des Menschen von Recht und Gerechtigkeit als Forderung wahrhaften Menschseins. Es ist zugleich das Wissen von der Menschenwürde als Verpflichtungsgrund absoluter Art.“, *Das Naturrecht*, S. 231.

⁷⁷⁰ Vgl. Robert Spaemann/Reinhard Löw: *Die Frage Wozu?*, S. 45.

⁷⁷¹ Ebenda.

In der *Politeia* fragt Platon, wodurch eine Seele und analog ein Staat gut ist und assoziiert den Begriff der Einheit.⁷⁷² Die Tugend des Staates besteht zunächst darin, eine Einheit zu sein und nicht in sich bekämpfende Teile zu zerfallen.⁷⁷³ Was für die Seele des Einzelnen gilt, ist ebenso für das Ganze der Gemeinschaft gültig. Genauso wie der Zustand der Seele des Menschen umschrieben werden soll mit den Metaphern Harmonie, Symphonie, Ordnung und Gesundheit gilt dies für die Staatsgemeinschaft, die vergleichbar einem menschlichen Organismus ein „Mensch in großen Buchstaben“⁷⁷⁴ ist.

6.2.1. Die Gemeinschaft als geistig-sittliche Entität

Wir haben festgehalten, dass es entsprechend klassisch-naturrechtlicher Bestimmung dem Menschen entspricht, dass er in Gemeinschaft lebt. Mit Leo Strauss sei diese anthropologische Grundeinsicht nochmals umschrieben:

„Der Mensch ist von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen. Er ist so veranlagt, dass er ohne andere Menschen nicht oder nicht gut leben kann. Da es die Vernunft und die Sprache sind, die ihn von den anderen Tieren unterscheiden - und Sprache ist Mitteilung -, ist der Mensch in einem radikaleren Sinne gesellig als irgendein anderes gesellig lebendes Tier: die Menschheit selbst ist Sozialität. (...) Liebe, Zuneigung, Freundschaft und Mitleid sind ihm ebenso natürlich, wie das Interesse an seinem eigenen Wohl und die Berechnung dessen, was zu seinem eigenen Guten führt. Es ist die natürliche Sozialität des Menschen, die die Grundlage des Naturrechts im strengen Sinne von Recht bildet.“⁷⁷⁵

„Natürlich“ ist, wie Strauss es ausdrückte, das Interesse am eigenen Wohl. Das Streben nach Selbsterhaltung ist somit auch ein Streben nach der Teilhabe am Guten selbst. Platon erklärt, dass der Grund der Staatenbildung die Bedürfnisbefriedigung ist.⁷⁷⁶ Die Bedürfnisbefriedigung als das für das Überleben Notwendige ist dem Staat innewohnendes *telos*. Daraus ergibt sich nach Aristoteles, dass der Mensch von Natur ein staatenbildendes Lebewesen ist.⁷⁷⁷ Im Gemeinschaftsverband soll die Sicherung der materiellen Lebensbedingungen gewährleistet werden.⁷⁷⁸ Doch ist dies nicht seine vornehmste Aufgabe.

⁷⁷² Vgl. Platon: *Politeia*, IV, 433d.

⁷⁷³ Ebenda, IV, 423b-d.

⁷⁷⁴ Ebenda, II, 308d.

⁷⁷⁵ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 133.

⁷⁷⁶ Platon: *Politeia*, 369b-c

⁷⁷⁷ Aristoteles: *Politik*, 1253a.

⁷⁷⁸ Im Staate soll daher nach Platon zweckmäßig das Prinzip der Arbeitsteilung herrschen (vgl. *Politeia*, 394e) und es besteht eine Ständegliederung gemäß den Seelenteilen und Tugenden des Menschen, wie bereits dargestellt. Vorbild späterer Hierarchien, besonders der kirchlichen mit ihrer Unterscheidung von Priestern und Laien sind bei Platon Konzeptionen vorgebildet.

Ein Punkt darf unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen. Entsprechend der klassischen Philosophie ist der Mensch unabdingbar um seiner Vollkommenheit willen auf die Gemeinschaft angewiesen. Er bedarf ihrer um seine moralischen und auch intellektuellen Fähigkeiten erst verwirklichen zu können. Diese Lehre hat insbesondere Othmar Spann ausformuliert: Der Mensch „wird überhaupt erst in und durch Gemeinschaft; er ist vor Eingehen in diese nur eine bloße Möglichkeit, erst in geistiger Gemeinschaft bringt er seine Individualität und seine sittliche Wesenheit zur Entfaltung“⁷⁷⁹.

Spann entfaltet diese Lehre in seiner so bezeichneten „Ganzheitslehre“ (bzw. „Universalismus“):

„Indem nun nach universalistischer Ansicht der Kern und Angelpunkt des menschlichen Zusammenlebens in der geistigen Gemeinschaft oder ‚Gezweigung‘ (infolge der Gegenseitigkeit mindestens zweier) liegt, wird das Wachsen und Werden, das die Menschen aneinander erfahren eine eigene, eine selbständige Erscheinung, und zwar die Uerscheinung der Gesellschaft. Die gegenseitige Anfeuerung und Auferweckung, die wechselseitige Entwicklung aneinander, welche weit über mechanisch-nützliche Vereinshilfe hinausgeht, wird zum schaffenden Prinzip des Einzelnen, zum geistig-moralischen Geburtshelfer.“⁷⁸⁰

An diesem Punkt drängt sich die Frage auf, ob ein solcher Universalismus nicht dem Individuum seine Freiheit raubt und einem Kollektivismus verfällt.⁷⁸¹ Diesem Einwand ist entgegenzuhalten, dass die Ganzheitslehre nicht die Auffassung vertritt, dass der Einzelne nichts und die Gesellschaft alles wäre, wie das umgekehrt beim Individualismus der Fall ist, wo der Einzelne alles und die Gesellschaft nichts ist. Tatsächlich wird im Spannschen Universalismus die Würde des Menschen besser bewahrt, denn erst in geistiger Gemeinschaft kann das Individuum seine Individualität und mit ihr seine Sittlichkeit entfalten und zur Geltung bringen.⁷⁸²

⁷⁷⁹ Othmar Spann: *Gesellschaftsphilosophie*, S. 13.

⁷⁸⁰ Ebenda, S. 13.

⁷⁸¹ Somit stellt sich auch die Frage, ob der Spannsche Universalismus mit dem Prinzip des Personalismus vereinbar ist. Ein richtig verstandener Personalismus bzw. eine Personaethik wird die menschliche Person nicht aus seiner Sozialität herausnehmen. Das Glück (aus sittlicher Vollkommenheit) des Individuums kann nie aus eigener Kraft gewonnen werden, sondern ist nur über Gemeinschaft möglich.

⁷⁸² Hierzu Spann selbst: „Der Universalismus allein vermag zuletzt auch das Individuum zu retten. Denn das Ganze besteht nicht aus homogenen, noch aus toten Stücken, sondern aus Gliedern, die ihrem Begriffe nach alle unwiederholbar sind, die alle ‚individuell‘ sind, und die ferner selber wieder Ganze sind, d.h. in ihrer Art ein Eigenleben, eine *via propria* haben.“, Ein Wort an meine Gegner, auf dem Wiener Soziologentag, Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie, 1926, S. 317., entnommen aus: *Der Universalismus bei Othmar Spann im Hinblick auf seine Religionsphilosophie* (Karl Gerber), S. 30.

Der Individualismus, der aus dem Nominalismus und dem individuellen Naturrecht entstanden ist, geht im Unterschied zur Ganzheitslehre vom einzelnen Menschen aus. Daher liegt das Wesen einer Gesellschaft für ihn in einer bloßen Summierung der Einzelteile. Dahingegen erfasst Spann die Gesellschaft als eine geistige Ganzheit: „Das Ganze ist vor dem Teil und über dem Teile.“⁷⁸³ Diese Erkenntnis geht letztlich auf Platon und Aristoteles zurück. Letzterer hat wie folgt festgehalten: „So ist der Natur nach die *polis* vor dem Haus und jedem von uns. Denn das Ganze ist seiner Natur nach vor dem Teil.“⁷⁸⁴

Zur Klärung sei hervorgehoben, welche Gemeinschaften es sind, die im Sinne der klassischen Naturrechtslehre zu den Wesenheiten des menschlichen Seins gehören. Dies sind insbesondere die Gemeinschaften der Ehe, der Familie und des Volkes. Wir wissen von Sokrates, welche Bedeutung dem Vaterland im Leben des Bürgers zukommen soll. „Man muss das Vaterland hochhalten und (...) allerorten befolgen, was die Stadt und das Vaterland befehlen, oder sie davon überzeugen, was wirklich gerecht ist.“⁷⁸⁵ Die Bedeutung des Vaterlandes, der Nation bzw. der Heimat, haben auch katholische Denker herausgearbeitet.⁷⁸⁶

⁷⁸³ Othmar Spann: *Gesellschaftsphilosophie*, S. 13.

⁷⁸⁴ Aristoteles: *Politik*, 1253a18-20. In anderer Übersetzung: „Denn das Ganze muss ursprünglicher sein als das Teil.“ Vgl. Platon: *Nomoi*, 903c.

⁷⁸⁵ Sokrates: *Kriton*, 50e-51c. In Athen galt der Grundsatz: „Überzeugen oder Gehorchen“. Dieser Grundsatz ist uns von Sokrates bekannt, dessen politische Philosophie Platon in seinem Werk *Kriton* dargelegt hat. Der zum Tode verurteilte Sokrates verweigert die Flucht, die seine Freunde ihm möglich gemacht haben, mit der Begründung des Verbotes der Schädigung des Rechts. Recht kann nicht bestehen, wenn erlassene Urteile nicht auch vollstreckt werden. Hier stellt sich die Frage, ob denn die Verurteilung Sokrates gerecht war? Ist es auch zum Wohle einer Stadt, wenn ungerechte Urteile vollstreckt werden bzw. ungerechte Gesetze herrschen? Wäre es im Falle Sokrates nicht Pflicht, die Vaterstadt vor einem falschen Urteil zu bewahren? Diese Anfragen beantwortet Sokrates mit dem Versprechen, das er Athen gegeben hat. Dieses Versprechen ist zunächst ein explizites, als er sich in die Bürgerliste eintragen ließ. Es ist ferner eine implizites, das wie folgt formuliert werden kann: Wer in einer politischen Ordnung, die Dissens zulässt, lebt und zu dieser Ordnung schweigt, der hat ihr zugestimmt, auch wenn er es expressis verbis nicht getan hat. Sokrates hat sich entschieden, Athener zu sein und hat somit ein implizites Versprechen abgegeben. Er hat dies nicht nur einmal (bei der Registrierung als Bürger) getan, sondern sein ganzes Leben lang. Eine Unkenntnis der Bedingungen in Athen zu leben, lag bei Sokrates nicht vor. Wenn der Bürger nun von der Ungerechtigkeit in seiner Stadt überzeugt ist, dann hat er nach Sokrates die Pflicht, seine Mitbürger zu überzeugen. Der Grundsatz bedeutet, dass man alles versuchen darf, die Stadt von der eigenen Meinung zu überzeugen. Dies hat der Philosoph Sokrates mit allem Scharfsinn und lästigen Anfragen auch getan, ohne dabei Konflikte zu vermeiden. Gelingt dies jedoch nicht, muss man gehorchen. Sokrates hat alles versucht, die Bürger Athens von der Wahrheit des Guten und des Gerechten zu überzeugen und ist gescheitert. Er muss ihr jetzt gehorchen, denn das Verhältnis zwischen dem Bürger und der Stadt ist ein asymmetrisches, vergleichbar dem Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bzw. Vorfahren und Nachfahren. Der Einzelne lebt nicht auf gleicher Ebene mit den Gesetzen der Stadt. Entscheidender als ein Versprechen ist die Bindung, die durch Herkunft schon gestiftet ist. Die Stadt ist Vaterstadt. Den Gesetzen der Stadt gebührt Pietät, „fromme Scheu“, *sebestai*, so Sokrates selbst. Platon hatte die Vorstellung an eine geeinte, spirituell wohlgeordnete nationale Gemeinschaft der Hellenen.

⁷⁸⁶ Nach der Unterscheidung von Ferdinand Tönnies sind die genannten Gemeinschaften organisch und nicht mechanisch, was der Gesellschaft entspräche. Das Volk (bzw. die Volksgemeinschaft, ein Begriff der von christlich-sozialen Denkern schon im 19. Jahrhundert artikuliert wurde) meint dabei keinen Kollektivismus: „Die Volksgemeinschaft steht keineswegs im Gegensatz zu einer wirklich freiheitlich-demokratischen Grundordnung.“, vgl. Manfred Müller: *Glieder einer großen Volksfamilie*, in: *Die Neue Ordnung*, I/2008 (Artikel).

Johannes Messner merkte an, dass die Nation „nicht treffender als mit Hegels Ausdruck ‚objektiver Geist‘ gekennzeichnet werden kann, weil sie unabhängig von jedem Einzelnen besteht, während doch jeder Einzelne darin geistig wurzelt.“⁷⁸⁷ Die Nation kennzeichnet sich nach Messner durch Bluts-, Boden- und Schicksals- und Geistesverbundenheit: Im Volkstum, den Lebensformen, Sitten und Gebräuchen und Traditionen, „erlebt sich das Volk als Gemeinschaft, lebt es die Gemeinschaft kraft institutioneller Bindungen und gibt es der geistigen Welt seiner Gemeinschaft die Dauer über die Generationen hinweg.“⁷⁸⁸

Jeder Mensch, so Papst Johannes Paul II., „verbindet seine tiefste menschliche Identität mit der Zugehörigkeit zu einer Nation“⁷⁸⁹. Eric Voegelin stellte fest, dass die Nation ein geschlossener politischer und geistiger Kosmos, eine innerweltliche Ekklesia ist.⁷⁹⁰ Und das Ganze des Volkes und dessen Gut hat der Staatsmann im antiken Verständnis vor Augen zu halten: Die ganze Arbeit des Staatsmannes und des Gesetzgebers bezieht sich auf den Staat.⁷⁹¹ Dieses Gut ist eben das Gemeinwohl (*bonum commune*). Und dieses beschränkt sich nicht auf das Leben als solches, sondern ihm geht es um auch um das gute Leben.⁷⁹²

6.2.2. Die Verwirklichung der Gerechtigkeit

„Weil der Mensch von Natur aus ein geselliges Wesen ist, schließt die Vervollkommenung seines Wesens die Gemeinschaftstugend *par excellence*, die Gerechtigkeit, ein.“⁷⁹³ Für Platon ist die tragende Idee des Gemeinwesens die Gerechtigkeit.⁷⁹⁴ In diesem Sinne hält auch Aristoteles fest, dass die Gerechtigkeit der staatlichen Gemeinschaft eigen ist: „Denn das Recht ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft, und die Gerechtigkeit urteilt darüber, was gerecht sei.“⁷⁹⁵ Auch Papst Benedikt XVI. hält diesen Umstand in seiner Enzyklika *Deus caritas est* fest:

„Gerechtigkeit ist Ziel und Maß aller Politik. Die Politik ist mehr als Technik der Gestaltung öffentlicher Ordnungen. Ihr Ursprung und Ziel ist eben die Gerechtigkeit, und die ist ethischer Natur.

⁷⁸⁷ Vgl. Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 645-664.

⁷⁸⁸ Ebenda.

⁷⁸⁹ Papst Johannes Paul II.: *Laborem exercens*, Nr. 10.

⁷⁹⁰ Vgl. Eric Voegelin: *Politische Religionen*, S. 136.

⁷⁹¹ Vgl. Aristoteles: *Politik*, III, 1275a35.

⁷⁹² Ebenda, I. Buch.

⁷⁹³ Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 133.

⁷⁹⁴ Vgl. Platon: *Nomoi*, 757 und Augustinus: *De civitate Dei*, Buch 21-22.

⁷⁹⁵ Aristoteles: *Politik*, 1253a. In der Nikomachischen Ethik führt Aristoteles eine Klassifizierung von Gerechtigkeitskonzeptionen an. Er unterscheidet zwischen der Gerechtigkeit als Gesetzes- oder Regelmäßigkeit, Gerechtigkeit als Ausgleich oder Wiederherstellung, sowie der Gerechtigkeit als Verteilungsgerechtigkeit (distributive Gerechtigkeit). Letzte Form entspricht dem *suum cuique*. Aristoteles sieht das Kriterium der Verteilungsgerechtigkeit darin, dass „Gleichen Gleiches und Ungleichen Ungleiches“ zukommen soll.

So steht der Staat praktisch unweisbar immer vor der Frage: Wie ist Gerechtigkeit hier und jetzt zu verwirklichen?⁷⁹⁶

Platon war es, der die zentralen Fragen nach dem Wesen der Gerechtigkeit, dem Verhältnis von Wissen und Macht oder nach der Möglichkeit einer Realisierung idealer politischer Konzepte aufgeworfen hat. In seinen Dialogen erläutert er seine Vorstellung einer „wahren Politik“, die sich immer an Ideen bzw. Normen orientiert. Es geht ihm nicht darum, Institutionen zu ändern, gar abzuschaffen oder um die Gunst des Volkes, sondern es geht ihm insbesondere darum, die Seele der Bürger besser zu machen.⁷⁹⁷ Das *telos* des Staates ist seiner Lehre entsprechend die Ermöglichung der *perfectio* des Menschen.⁷⁹⁸ Hierzu Aristoteles:

„An die politische Tugend und Schlechtigkeit denken nur jene, die sich um gute Gesetze kümmern. Und in der Tat muss ein Staat, der in Wahrheit und nicht bloß dem Namen nach ein Staat ist, sich um die Tugend kümmern. Denn sonst wäre die Gemeinschaft ein bloßer Beistandsvertrag, (...) und das Gesetz würde eine bloße Abmachung und, wie der Sophist Lykophon sagte, ein gegenseitiger Bürge der Gerechtigkeit, aber nicht in der Lage, die Bürger tugendhaft zu machen.“⁷⁹⁹

Politik ist nach Platon vor allem Erziehung. Sie ist die Bildung und Besserung der Stadt. Der wahre Staatsmann versucht ungeachtet der Meinungen (der Masse) das Volk zu bessern. Die *polis* hat ihren Beitrag zur Verwirklichung der menschlichen Vervollkommenung zu leisten.⁸⁰⁰ Dies ist jedoch erst möglich, wenn der Staatsmann möglichst selbst Philosoph ist. Als solcher hat er nach Robert Spaemann die Aufgabe, gewissermaßen die teleologische Struktur des Staates offen zu halten und die Verhinderung der Inversion der Teleologie, den Rückbezug aller Handlungen auf endliche Zustände endlicher Subjekte zu verhindern.⁸⁰¹

⁷⁹⁶ Papst Benedikt XVI.: *Deus caritas est*, Nr. 28.

⁷⁹⁷ Platon: *Gorgias*, 513e. Die Fähigkeit eines Herrschers misst sich genau daran. Vgl. Platon: *Menon*, 93c.

⁷⁹⁸ Vgl. Papst Pius XI.: *Quadragesimo anno*, Nr. 118.: „Nach christlicher Auffassung ist der Mensch mit seiner gesellschaftlichen Anlage von Gott geschaffen, um in der Gesellschaft und in Unterordnung unter die gottgesetzte gesellschaftliche Autorität sich zur ganze Fülle und zum ganzen Reichtum dessen, was Gott an Anlagen in ihn hineingelegt hat, zur Ehre Gottes zu entfalten und treue Erfüllung seines irdischen Lebensberufs, sein zeitliches und zugleich sein ewiges Glück zu wirken. Von all dem weiß der Sozialismus nichts; vollkommen unbekannt und gleichgültig ist ihm diese erhabene Bestimmung sowohl des Menschen als der Gesellschaft; er sieht in der Gesellschaft lediglich eine Nutzveranstaltung.“

⁷⁹⁹ Aristoteles: *Politik*, III, 1280b5-13.

⁸⁰⁰ Durch die christliche Unterscheidung und nicht Trennung einer geistigen und weltlichen Sphäre entsprechend der Formel „ungetrennt, unvermischt“ fällt die Aufgabe der Erziehung unterschiedlich der Kirche und dem Staat zu. Ein von der „Auflärung“ geforderten Laizismus hat sie historisch nur zum Teil, aber nie ganz durchgesetzt. Das Verhältnis von Kirche und Staat, welches in vielen Ländern durch Konkordate und Staatskirchenverträge geregelt ist, kann besser als „partnerschaftlich“ bezeichnet werden.

⁸⁰¹ Vgl. Robert Spaemann/Reinhard Löw: *Die Frage Wozu?*, S. 46.

In anderen Worten ist das Ziel des Staates nach Johannes Messner die allseitige Verwirklichung der Gerechtigkeit. Diese allseitige Verwirklichung der Gerechtigkeit definiert Messner, wie wir bereits erwähnten, als das Gemeinwohl.⁸⁰² Näherhin ist das Gemeinwohl als das an der Bestimmung der menschlichen Natur sich orientierende größtmögliche Glück aller in Gegenwart und Zukunft mit vorrangiger Beachtung vitaler Lebensbedürfnisse für alle.⁸⁰³ Die weiter oben angeführten Bestimmungen der klassischen Denker finden ihre inhaltliche Entsprechungen somit im Begriff des Gemeinwohles.

So wie für Messner ist das Gemeinwohl überhaupt für die katholische Soziallehre von grundlegender Bedeutung.⁸⁰⁴ Das Gemeinwohl ist, wie es Papst Leo XIII. im Jahr 1892 ausdrückte, „in der Gesellschaft nach Gott das erste und letzte Gesetz“⁸⁰⁵. Heinrich Rommen benennt das Gemeinwohl als das überragende, jedem anderen Interesse vorgehende schöpferische Prinzip, auf das das Gesetz ausgerichtet ist.⁸⁰⁶ Diesen Grundsatz hat auch das Zweite Vatikanische Konzil bestätigt.⁸⁰⁷ Dieses Verständnis des Gemeinwohls wurzelt auch im Denken Platons, der erklärte:

„Jedoch haben wir unseren Staat gar nicht in der Absicht gegründet, daß ein einzelner Stand sich besonders glücklich fühlen sollte. Wir haben das Glück der Gesamtheit vor Augen gehabt. In solchen glücklichen Staaten hoffen wir nämlich, die Gerechtigkeit zu finden, wie umgekehrt in dem schlechtest

⁸⁰² Johannes Messner: *Das Gemeinwohl*, S. 10. Aus christlicher Verantwortung hat jeder Staatsmann danach zu streben, seinen Beitrag zur Verwirklichung des hohen Ideals der Gerechtigkeit zu leisten. Ein Staat, der nicht durch Gerechtigkeit definiert wäre, wäre nur eine große Räuberbande: „Was anderes sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als große Räuberbanden? Sind doch auch Räuberbanden nichts anderes als kleine Reiche. Auch da ist eine Schar von Menschen, die unter Befehl eines Anführers steht, sich durch Verabredung zu einer Gemeinschaft zusammenschließt und nach fester Übereinkunft die Beute teilt. Wenn dies üble Gebilde durch Zuzug verkommener Menschen so ins Große wächst, dass Ortschaften besetzt, Niederlassungen gegründet, Städte erobert, Völker unterworfen werden, nimmt es ohne weiteres den Namen Reich an, der ihm offenkundig nicht etwa hingeschwundene Habgier, sondern erlangte Strafflosigkeit erwirbt.“, Augustinus: *De civitate Dei*, IV, S. 4.

⁸⁰³ Johannes Messner: *Das Gemeinwohl*, S. 37-39 und Platon: *Politeia*, 420b.

⁸⁰⁴ Bedeutende katholische Sozialethiker, wie Rudolf Weiler, Eberhard Welty oder Arthur F. Utz haben in Übereinstimmung mit Thomas von Aquin und aus einem Verständnis der Gemeinschaft als „lebendige Ganzheit“ die Gemeinwohlllehre entfaltet. So sagt etwa Utz: „Das Gemeinwohl besteht in der individuellen Vollkommenheit oder im individuellen Wohlergehen aller als aufeinander bezogenen Personen“, Vgl. Arthur Utz: *Ethik und Politik*, Einleitung, S. 13-31. Vgl. Peter Schallenberg: „Der Begriff ‚*bonum commune*‘, des Gemeinwohles, taucht auf und enthüllt sich keineswegs einfach als bloße Anhäufung von Einzelinteressen, sondern als Fundament der grundlegenden Rechtsgüter, auf die jede Person Anspruch hat und hinter denen jedes Einzelinteresse zurückzutreten hat.“, *Jenseits der Moderne?*, S. 7-8.

⁸⁰⁵ Papst Leo XIII.: *Au milieu. Breve an den französischen Klerus*.

⁸⁰⁶ Vgl. Heinrich Rommen: „Das Gemeinwohl ist das überragende, jedem anderen Interesse vorgehende schöpferische Prinzip, die erhaltende Grundkraft der menschlichen Gemeinschaft; es ist der eigentlichste Zweck, die schaffende Ursache des Staates; es gibt der Staatsgewalt ihre Macht, ist nicht nur oberstes Gesetz und höchste Richtschnur, sondern auch Urgrund und Endzweck der Staatsgewalt überhaupt. (...) Das Gesetz erhält aus dem Gemeinwohl seine Gerechtigkeit; es gehört zum Wesen des Gesetzes, auf das Gemeinwohl gerichtet zu sein.“, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, S. 148.

⁸⁰⁷ Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*: „Das Gemeinwohl begreift in sich die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommenung voller und ungehinderter zu erreichen gestattet.“, Nr. 74.

verwalteten die Ungerechtigkeit. (...) Wir greifen nicht einen Teil des Staates heraus und beglücken ihn, sondern wir machen den gesamten Staat glücklich.“⁸⁰⁸

Das *bonum commune* stellt den obersten Imperativ einer politischen Ethik bzw. Staatsethik dar.⁸⁰⁹ Als „soziale Gerechtigkeit“⁸¹⁰ hat das Gemeinwohl eine das Gemeinschaftsleben ordnende Wirkung. Dieses zu begreifen, setzt insbesondere ein scheinbar offensichtliches Verständnis der Sozialnatur des Menschen voraus. Ein objektives feststellbares Gemeinwohl setzt die Wirklichkeit des Ganzen der Gemeinschaft voraus. Insbesondere der Kirchenlehrer Thomas von Aquin setzt sich mit Nachdruck für das Recht und Anrecht des Ganzen des Staates ein, über dem jedoch stets das göttliche Gut steht.⁸¹¹

Die Anerkennung des Gemeinwohles setzt immer ein bestimmtes Maß der Sozialintegration voraus, das zu ermöglichen auch Aufgabe der politisch Verantwortlichen ist.⁸¹² Platon entfaltet diese Grundüberzeugung insbesondere im *Politikos*: Politik besteht vor allem im Verbinden und Herstellen von Einheit.⁸¹³ Eben dies ist das Grundproblem des modernen Staates:

„Es ist die Dialektik, die darin besteht, dass der moderne Staat einerseits auf der Freiheit des Individuums beruht, andererseits aber doch die einzelnen Individuen jenem Ganzen eingefügt und eingeordnet werden müssen, das nun einmal der Staat ist. Man kann den Staat nicht aufgeben, ohne in Anarchie zu verfallen, und man kann die Freiheit des Individuums nicht aufgeben, ohne sich der Tyrannei des Kollektivs auszusetzen. Das Ringen mit dieser ungelösten Dialektik (...) tritt heute auch überall dort auf, wo Nationen in übergeordnete Organisationsformen übergehen, wie z.B. in Europa“⁸¹⁴

⁸⁰⁸ Platon: *Politeia*, IV, 420b.

⁸⁰⁹ Das *bonum commune* kann unterteilt werden in ein „Gemeingut“ als äußeres Gut, das Institutionen und Organisation des Staates umfasst, sowie einem darüber hinausgehenden und dieses konstituierenden eigentlichen metaphysischen Gemeinwohl entsprechend der anzustrebenden Realität der *societas perfecta*. Nach der katholischen Soziallehre sind die „Regelprinzipien“ des Gemeinwohls Solidarität und Subsidiarität.

⁸¹⁰ Der Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ kann mit unterschiedlichem Inhalt „gefüllt“ werden. Dieser insbesondere von Thomas von Aquin verwendete Begriff hat im Unterschied zum heute oft verstandenen Gerechtigkeitsbegriff keinen Egalitarismus zur Grundlage. Vgl. Norbert Bolz: *Diskurs über Ungleichheit*, S. 8.

⁸¹¹ Thomas von Aquin: II/II, 124, 5 zu 3. Auch wenn der Staat durch das Christentum eine „Relativierung“ erfahren hat, behielt der Staat im christlichen Verständnis eine sittliche Würde, sofern es er Diener am ewigen Ziel des Menschen und am Sinn aller Sittlichkeit, der Verehrung Gottes, ist. Vgl. Heinrich Rommen: *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, S. 150.

⁸¹² „Jede soziale Handlungsordnung muss, wenn sie tauglich sein will, die Integration der Gesellschaftsglieder in das Gesellschaftsganze bewirken. Dies gilt auch für die freiheitliche Handlungsordnung der pluralistischen Gesellschaft.“, Peter Müller-Schmid: *Der rationale Weg zur politischen Ethik*, S. 123. Doch sagte schon Aristoteles, dass es nicht gut ist den Staat allzusehr vereinheitlichen zu wollen. Vgl. *Politik*, II, 1262a10.

⁸¹³ Vgl. Platon: *Politikos*, 286a. Die Aufgabe des Staatsmannes ist es, unterschiedliche Menschen in einer Gemeinschaft „zusammenzuweben“.

⁸¹⁴ Kurt Hübner: *Kritische Würdigung eines zu unrecht Vergessenen*, in: *Theorie und Praxis* (Karl Graf Ballestrem/Henning Ottmann, Hrsg.), S. 227-239, hier: S. 239.

Eine Gemeinwohlgerechtigkeit, die „jedem das Seine“, d.h. das für seinen Dienst an der Gemeinschaft Notwendige, seinen Fähigkeiten und seiner Verantwortung entsprechende vorsieht, ist das oberste Ordnungsprinzip jeder gesellschaftlichen und politischen Institution, vor allem natürlich des Staates.⁸¹⁵ Der Staat ist jene Instanz, dessen Aufgabe es eben ist, Gerechtigkeit zu verwirklichen. Von der staatlichen Autorität hat Papst Pius XI. gesagt, dass sie „unparteiisch und allem Interessensstreit entrückt, einzig auf das gemeine Wohl und die Gerechtigkeit bedacht, als oberste Schlichterin in königlicher Würde thronen sollte“⁸¹⁶.

Eric Voegelin hat darauf hingewiesen, dass mit der erkenntnistheoretischen Reduktion der höheren Seinsbereiche auf die niederen, d.h. mit dem Immanentisieren bzw. Ausschalten des Transzendenzbezuges das *summum bonum* wegfällt.⁸¹⁷ Dies ist deutlich im Liberalismus feststellbar. Dieser anerkennt als Quelle der Erkenntnis nur die autonome und innerweltliche Vernunft des Menschen, wodurch er sich konsequenterweise gegen die Wahrheits- und Ordnungsquellen von Philosophie und Christentum wendet. Anstelle des Liberalismus tritt keine neue Ordnung, sondern irgendeine andere Ideologie.⁸¹⁸

Eine inhaltlich angemessene Bestimmung des Gemeinwohles kann genausowenig wie jedes Ordnungsprinzip beim Individuum ansetzen.⁸¹⁹ Dies wäre eine für das liberale und somit für das moderne Denken typische Ansatzweise. Die Suche nach einer richtigen Bestimmung des Gemeinwohles hat, wie wir bereits dargelegt haben, die dem individuellen Menschen übergeordneten Ebenen (eines „Über-Dir“ im Sinne Othmar Spann's) zur Voraussetzung. Der

⁸¹⁵ Vgl. Friedrich Romig: *Gemeinwohl und Gerechtigkeit – Illusion oder Realität*, in derselbe: *Die Rechte der Nation*, S. 112.

⁸¹⁶ Papst Pius XI.: *Quadragesimo anno*, Nr. 109.

⁸¹⁷ Franz Schmölz: *Die Zerstörung der Ordnung im „Zeitalter der Ideologien“*, in derselbe: *Die Elimination des Problems Ethik – Politik*. Wie zum Teil dargestellt stehen Denker wie Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Hegel oder Marx mit ihren politischen Theorien für Voegelin einen „Übergang von der christlichen zur innerweltlichen revolutionären Eschatologie“. Vgl. *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten*, S. 107. Durch diese Denker kam es auch zu einem Verlust der Teleologie, wodurch die Ausrichtung auf das Gemeinwohl nicht möglich ist.

⁸¹⁸ „An die Stelle der für wünschenswert gehaltenen geistigen Ordnung tritt nicht der Liberalismus, sondern die eine oder andere, emotional ebenso intensive Ideologie. Das hatten die Liberalen nicht vorausgesehen weil ihre Konzeption der innerweltlichen Vernunft das Menschenbild schon so böse deformiert hatte, dass die Problematik des Geistes und seiner Transzendenz aus dem Blickfeld verschwunden war. Politisch bedeutet die vom Liberalismus nicht intendierte, aber kräftig mitverursachte Ideologisierung der Menschen, dass auch das liberale Verfassungsmodell nicht mehr funktionieren kann.“, Eric Voegelin: *Christentum und Liberalismus* (Karl Forster, Hrsg.), S. 37. Neben dem Liberalismus erachtete Voegelin insbesondere Humanismus, Szientismus und Marxismus als Ideologien. Durch den Liberalismus kommt es zu einem Verlust des Politischen und überhaupt jeder Sozialethik. Vgl. Regina Braach: *Die Sozialdominanz der Entfremdung*, in derselbe: *Eric Voegelins politische Anthropologie*, S. 390. Vgl. Carl Schmitt: „Die Frage ist aber, ob aus dem reinen und konsequenten Begriff des individualistischen Liberalismus eine spezifisch politische Idee gewonnen werden kann. Das ist zu verneinen.“, *Der Begriff des Politischen*, S. 69.

⁸¹⁹ Dieser universalistische Ansatz schließt die Anerkennung der Individualität und Würde des Einzelnen nicht aus.

Mensch findet sich eben nie allein vor, sondern lebt stets in der Welt des Kosmos.⁸²⁰ Er kann und soll sich in diese Ordnung des Kosmos einfügen.

Die Primärerfahrung des Kosmos (Eric Voegelin), die seit altersher jeder Zivilisationsordnung zugrunde liegt, ermöglicht erst die Bildung eines Begriffes des Gemeinwohles. Und dort, wo es ein Gemeinwohl gibt, besteht auch die moralische Verpflichtung für den Einzelnen als moralisch handelndes Wesen, dazu beizutragen, dieses Gemeinwohl zur Entfaltung kommen zu lassen.⁸²¹ Am Gemeinwohlbegriff schließt daher inhaltlich ein christlich verstandener Solidaritätsbegriff an: „Solidarität ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen, das heißt das Wohl aller und eines jeden.“⁸²²

Wenn nun das Objekt politischen und auch staatlichen Handelns nach naturrechtlichem Verständnis als das Gemeinwohl bestimmt ist, kann nicht außer Acht gelassen werden, dass dieses Handeln immer auf Macht bezogen ist. Das Gemeinwohl kann in unterschiedlichen Staatsformen zur Geltung kommen, doch bedarf es der Macht und einer mit dieser verbundenen Autorität. Voegelin hat in seinen Studien herausgearbeitet, dass die Autoritätsquelle der Macht (neben der Offenbarung und der Philosophie) im Abendland in der Vergangenheit durch den Reichsgedanken gegeben war:

„Europa hat drei Wurzeln (und die europäische Ordnung hat damit auch eben diese drei Wurzeln): die römische Machtorganisation, die hellenische Philosophie, die jüdisch-christliche Religiosität. Das wäre in dieser etwas allgemeineren Form das, was ich (...) für die drei Autoritätsquellen Macht, Offenbarung und Vernunft ausgeführt habe. Man kann also sagen: Das ist die europäische Ordnung. Wo diese Ordnung weiterbesteht, da besteht sie; wo sie gestört wird, da wird sie gestört, und ‚Untergang‘ lässt sich somit sehr präzise als Zerstörung dieser Art von Ordnung definieren.“⁸²³

⁸²⁰ Entgegen der gnostischen Auffassung ist der Mensch in der Welt. Welt in diesem Sinne ist zu unterscheiden vom paulinischen Sinn des Begriffes Welt als der sündhaften, der sich der Christ nicht anpassen soll. Vgl. *Römer* 12,2.

⁸²¹ Bernd Kettern: *Sozialethik und Gemeinwohl*, S. 138.

⁸²² Papst Johannes Paul II.: *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 38. Es dürfte klar sein, dass die Katholische Kirche mit Solidarität nicht die klassenkämpferische Solidarität des Sozialismus meint, die schon in *Rerum novarum* von Papst Leo XIII. deutlich abgelehnt wird. Es sei in diesem Zusammenhang auf die Sozialverpflichtung des Eigentums hingewiesen, was auch *Rerum novarum* festhält. Das Eigentum ist einer der Pfeiler einer christlich verstandenen Gesellschaftsordnung, was in drei der zehn Gebote, sowie auch im Naturrecht verbürgt ist. Der Gebrauch des Eigentums ist durch die Verpflichtung eingeschränkt, zugleich dem Wohle der Allgemeinheit zu dienen. Dies hält etwa auch das deutsche Grundgesetz (Art. 14, Absatz 2) fest. Pius XI.: „Es ist gerade der sozialen Gerechtigkeit eigen, von den einzelnen all das zu fordern, was zum Gemeinwohl notwendig ist.“

⁸²³ Eric Voegelin: *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*, S. 28.

6.2.3. Ordnung durch Teilhabe an der Idee des Guten

Gut geordnet und somit gerecht ist die Seele entsprechend Platon, wenn die Vernunft, der Wille und die Triebe harmonisch aufeinander abgestimmt sind. Dies gilt analog für die Ordnung des Ganzen der *polis*. Wenn jeder Teil der Seele bzw. der Staatsgemeinschaft seine ihm eigene Tugend, nämlich Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit verwirklicht, kann auch von der Verwirklichung der Tugend der Gerechtigkeit gesprochen werden. Damit jedoch der Mensch durch die Vernunft geleitet wird, muss der Mensch seine Seele auf das höchste Gut auf die „Idee des Guten“ ausrichten, die die göttliche Ursache der Welt ist:

„Also wird den Objekten der Erkenntnis vom Guten nicht nur die Erkennbarkeit gegeben, sondern sie erhalten auch Existenz und Wesen von ihm. Was dem Erkennbaren die Wahrheit mitteilt und dem Erkennen die Kraft zum Erkennen gibt, ist die Idee des Guten.“⁸²⁴

Die Partizipation an der Idee des Guten ist immer eine transzendente Beziehung, was nicht zuletzt Eric Voegelin herausgearbeitet hat. Die Idee ist eine geistige Wesenheit und Kraft, die jenseits der sinnlich-erfahrbaren Welt liegt, sich aber in der Welt als Vorbild und Urbild auswirkt.⁸²⁵ Sie ist als etwas Über-Individuelles ein „Besitz einer geistigen Prägung“ (Othmar Spann). In einem politischen Kontext ist an dieser Stelle die Idee der Nation nochmals hervorzuheben. Die Nation selbst ist nach Messner ein Kosmos gemeinsamer Ideen, Vorstellungen, Werte, Lebensformen, Traditionen, Sitten, Gebräuche.⁸²⁶

Eine Idee im Sinne Platons ist konstitutiver Grund für das Entstehen und Bestehen einer Gemeinschaft. An dieser Stelle sei die Frage gestellt, wie sich die Idee zu Mythen, die gerade im Weltbild Platons zentral stehen, verhält? Voegelin konstatierte, dass die platonisch-aristotelische Wissenschaft selbst ihre Wurzeln im Mythos hat.⁸²⁷ Demnach sind die platonischen Ideen nicht vom Mythos getrennt zu sehen. Doch was leistet der Mythos, in dem der gemeinschaftliche Geist

⁸²⁴ Platon: *Politeia*, VI, 508d-509a. Eine geistige Ordnungswelt erscheint ihm als Richtwert und Grundlage des guten Gemeinschaftslebens. Diese zielt auf Herstellung und Erhaltung der Einheit der *Polis*. Die „Idee des Guten“ ist die letzte Verankerung der normativen Ideen. Eine Annäherung an die Idee des Guten vermag die „Wahrheit der Ordnung“ zu sehen.

⁸²⁵ Vgl. Eric Voegelin: „Unter Idee soll die reale Einheit der in räumlicher und zeitlicher Mannigfaltigkeit sich aufgliedernden pflanzlichen, tierischen und menschlichen individuellen und kollektiven Ganzheiten verstanden werden. (...) Unter Idee verstehen wir also nicht einen Begriff, sondern die reale Substanz, die als Einheit in der Vielheit erscheint.“, *Politische Religionen*, S. 117.

⁸²⁶ Johannes Messner: *Das Naturrecht*, S. 655.

⁸²⁷ Vgl.: Eric Voegelin: *Glaube und Wissen* (Eric Voegelin/Leo Strauss), S. 31. Weiters: „...und das Christentum und Geschichtsbewusstsein haben diesen Mythos nur verändert. Sie haben ihn nicht vollständig, sondern nur partiell verändert.“

wurzeln soll? Voegelin: Mythen sind die ersten Antworten auf die menschliche Erfahrung, womit sie Erklärung der fragenden Erfahrung des Menschen sind.⁸²⁸

In der Philosophie finden wir Symbole für die noetische Erfahrung des Mysteriums. Und in der Offenbarung finden wir Symbole der pneumatischen und soteriologischen Erfahrung der Gnade. Philosophie und Offenbarung beschreiben die differenzierten Formen der kompakten Elemente der Mythen: z. B. wird Gott in Israel als Schöpfer der Welt dargestellt ähnlich wie der kosmische Gott, der innerhalb des Universums vorgestellt ist.⁸²⁹ „Aber sowohl die Mythen als auch Philosophie und Offenbarung haben die gleiche Funktion: Sie sind das Antidotum gegen die Angst vor dem Fall aus der Existenz ins Nichts.“⁸³⁰

Wir können also sagen, dass durch die Differenzierung der Mythen durch Philosophie und Offenbarung jene selbst mythisch bleibt, weil sie nur adäquater die niemals ganz geklärte Beziehung zum transzendenten Mysterium des Ganzen darstellen. Diese Beziehung kann nicht durch exaktes definiertes Wissen ersetzt werden, was nach Voegelin der Anspruch der Gnostiker (in ihrer existentiellen Angst) ist. Jede Gemeinschaft hat unausweichlich ihre Mythen. Diese beschreiben erfolgreich die Einheit der ganzen Wirklichkeit, zu der wir gehören, obwohl sie keine exakte Beschreibung der Wirklichkeit erheben.⁸³¹

Den Mythen mißt Voegelin eine äußerst wichtige Bedeutung bei: Jede Gesellschaft kann sich nur durch wirksame Mythen verstehen.⁸³² Die Entmythologisierung in einer positivistisch

⁸²⁸ Vgl. Eric Voegelin: „Mythos ist nicht eine primitive symbolische Form, die früheren Gesellschaften eigentümlich ist und Schritt für Schritt durch positive Wissenschaft überwunden werden muß, sondern Mythos ist die Sprache, in der die Erfahrungen menschlich-göttlichen Partizipierens im *metaxy* artikuliert werden.“, *Evangelium und Kultur*, S. 35. Die Mythen stellen im Verständnis von Voegelin somit eine religiöse Erfahrung dar.

⁸²⁹ Vgl. Karol Giedroj: *Einführung in die politische Theorie Eric Voegelins*, S. 38.

⁸³⁰ Karol Giedroj: *Einführung in die politische Theorie Eric Voegelins*, S. 38. Vgl. Adolf Allwöhn: *Der Mythos in Philosophie und Wissenschaft der Gegenwart*, in derselbe: *Der Mythos bei Schelling*, S. 1-7.

⁸³¹ Eine Philosophie der Mythologie und des Dogmas ist für Voegelin eine wesentliche Bedingung für die sozialwirksame Weiterexistenz der Kirchen. Vgl. Eric Voegelin: *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt*.

⁸³² Im Kern einer jeden Gesellschaft gibt es einen Mythos der Erlösung und der Liebe. Dieser wird nicht von einem Volk hervorgebracht, sondern durch den Mythos entsteht ein Volk. Vgl. Eric Voegelin: *Rasse und Staat*. Hierzu Carl Schmitt: „In der Kraft zum Mythos liegt das Kriterium dafür, ob ein Volk oder eine andere soziale Gruppe eine historische Mission hat und sein historisches Moment gekommen ist. Aus der tiefe echter Lebensinstinkte, nicht aus einem Ressentiment oder einer Zweckmäßigkeitserwägung, entspringe der große Enthusiasmus, die große moralische Deziision und der große Mythos. In unmittelbarer Intuition schafft eine begeisterte Masse das mythische Bild, das ihre Energie verwärtstreibt und ihr die Kaft zum Martyrium wie den Mut zur Gewaltanwendung gibt. Nur so wird ein Volk oder eine Klasse zum Motor der Weltgeschichte. Wo das fehlt, lässt sich keine soziale und politische Macht mehr halten, und kein mechanischer Apparat kann einen Damm bilden, wenn ein neuer Strom geschichtlichen Lebens losbricht. Demnach kommt alles darauf an, wo heute diese Fähigkeit zum Mythos und diese vitale Kraft wirklich lebt. Bei der modernen Bourgeoisie, dieser Angst um Geld und Besitz verkommenen, durch Skeptizismus, Relativismus und Parlamentarismus moralisch zerrütteten Gesellschaftschicht, ist sie gewiß nicht zu finden. Die Herrschaftsform dieser Klasse, die moderne Demokratie, ist nur eine ‚demagogische Plutokratie‘. Wer ist also heute der Träger des großen Mythos?“

geprägten, „aufgeklärten“ Welt deutet Voegelin daher als große Gefahr. In der Welt der Mythen kann z. B. das Mysterium des Bösen, des Leidens und der Unordnung einen Sinn haben, weil die transzendente Kraft der Transformation imstande ist, diese negativen Phänomene zu überwinden. In der entmythologisierten Kultur wird das eschatologische Mysterium falsch immanentisiert.⁸³³ Dies hat gravierende Konsequenzen:

„Der ewige Friede wird in einer Welt erreicht, die weder das Böse noch die Unordnung annimmt. Und während es die Mythen dem Menschen nicht erlauben, sich eigenwillig Freiheit und eigene Existenz zuzuschreiben, löst die Entfremdung aus dem transzendenten Grund das menschliche Potenzial aus, die Freiheit zu missbrauchen.“⁸³⁴

Mythen erklären, wie gesagt, ebenso wie Glaubenswahrheiten die Dinge der Welt. Dies tun sie insbesondere in Bezug auf die (wundervolle) göttliche Ordnung. Ein Schöpfer hat eine Natur- und Sozialordnung begründet.⁸³⁵ Auch Platon stellt in der *Politeia* fest, worauf der ideale und gerechte Staat aufbaut: „Aber Apollon in Delphi hat noch die höchsten und herrlichsten und grundlegenden Gesetze zu geben.“⁸³⁶ Die Verwirklichung einer guten *polis* hängt deshalb auch von der Verehrung der Götter ab. In den *Nomoi* beantwortet Platon die Frage nach den Begründern der Gesetzgebung mit: „Ein Gott, Freund – ein Gott!“⁸³⁷

Wenn nun die Rede von der Natur im Sinne der platonischen Philosophie ist, dann können wir zusammenfassen, dass das Wesen der Gesamtnatur die Ordnung ist. Die Welt als Kosmos ist natürlich geordnet. Und diese Welt wurde, wie schon die alten Griechen in ihren Mythen erklären, von einem Gott geschaffen.⁸³⁸ Es war der Kirchenlehrer Thomas von Aquin, der konsequent und systematisch zu Ende gedacht hat, was bereits vor ihm alle Philosophen ersehnten und erahnten:

⁸³³ Vgl. Karol Giedroj: *Einführung in die politische Theorie Eric Voegelins*, S. 38.

⁸³⁴ Karol Giedroj: *Einführung in die politische Theorie Eric Voegelins*, S. 38.

⁸³⁵ Diese Grundverständnisse brachten schon die antiken Ägypter mit dem Begriff *ma'at* zum Ausdruck. Dieses bedeutet Ordnung, Wahrheit, Recht, Gesittung, die richtige Beziehung in Familie, Beruf und zum König.

⁸³⁶ Platon: *Politeia*: 624.

⁸³⁷ Platon: *Nomoi*, 624. Vollständig: „Ein Gott, Freund, ein Gott, das darf man mit vollem Rechte sagen, nämlich bei uns Zeus, bei den Lakedämoniern aber, bei denen dieser hier zu Hause ist, heißt es, glaub'ich, Apollon“.

⁸³⁸ Vgl. Platon: „Er war voller Güte; wer aber gut ist, für den gibt es niemals und nirgends Neid. Völlig unberührt davon wollte er, dass alles ihm so ähnlich wie möglich sei. Darin also nach der Lehre der einsichtigsten Männer den eigentlichen Grund des Werdens und des Weltalls zu sehen dürfte wohl am richtigsten sein.“, *Timaios*, 29e. Eine göttliche Vernunft hat diesen Kosmos wohlgeordnet, gut und schön geschaffen. In dieser Sache waren die Kirchenväter sich einig mit Platon und Aristoteles. Leo Strauss hebt diesbezüglich die Bedeutung von Platons *Nomoi* hervor. Dieses sei das philosophischste Buch Platons, weil es den Gottesbeweis, die Unsterblichkeit der Seele und eben die Kosmologie behandelt. Ohne diese Bezüge lässt sich, so Strauss, die Unverfügbarkeit der Ordnung nicht denken: „Erst im Angesicht des Ewigen gewinnt die Frage der politischen Ordnung ihre Bedeutung, ohne diese Perspektive wäre alles tun müßig und nur relativ.“ Vgl. *City and Man*, S. 50-138.

die *ordo* der Gesellschaft ist theozentrisch realisierbar.⁸³⁹ Der Schöpfergott hat alles aus dem Nichts zum Sein in der Ordnung erschaffen.⁸⁴⁰

Daher gehörte es zum Grundverständnis antiker politischer Philosophie, dass die Ordnung von Gesellschaft und Staat von der Gottesverehrung und somit auch vom öffentlichen Kult abhängen: „Gott hat die zulängliche Einsicht und Macht, das Viele zu Einem zusammenzumischen und es aus dem Einen wieder in Vieles aufzulösen.“⁸⁴¹ Diese Lehre wurde von der katholischen Soziallehre übernommen und vom christlichen Liebesgebot erhöht. Papst Leo XIII. hielt mit folgenden Worten fest: „Von der Religion, mit der Gott verehrt wird, hängt das Wohl des Staates und der Gesellschaft ab.“⁸⁴²

⁸³⁹ Vgl. Amadeo Silva-Touraca: *Die Weltordnung. Thomas heute*, S. 77.

⁸⁴⁰ Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I. 49. 2, I. 15.2. Alle Dinge sind für Thomas auf Gott hingeordnet und untereinander geordnet.

⁸⁴¹ Platon: *Timaios*, 68d 4-7. Weiters: „wogegen es keinen Menschen gibt, oder jemals geben wird, der imstande wäre, das eine oder das andere zu vollbringen.“

⁸⁴² Papst Leo XIII.: *Immortale Dei*, Nr. 19. Johannes Messner hat in seinem Werk *Kulturethik* die Bedeutung der Religion für die menschliche Kultur deutlich herausgearbeitet: Religion ist „allumfassender Lebensgrund der Kultur“, sie bestimmt die „Grundanschauungen und Grundwerte einer Kultur“, ihr verdanken wir „die Sicherung der Wahrheiten des natürlichen Sittengesetzes“. Vgl. *Kulturethik*, S. 370 bzw. 386. Auch Hegel hat aufgezeigt, dass jeder Staat, der diesen Namen verdient, zuletzt auf Religion beruht. Aus der Religion geht die Sittlichkeit im Staat hervor: Religion ist „die Wirklichkeit des Staates“. Vgl. *Enzyklopädie*, § 553. Entsprechend dem christlichen Liebesgebot bildet die soziale Liebe (*caritas socialis*) die höchste Staatstugend. Vgl. Papst Benedikt XVI.: „Liebe – *Caritas* – wird immer nötig sein, auch in der gerechtesten Gesellschaft. Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Mensch abzuschaffen.“, *Deus caritas est*, S. 37.

7. Resümee und Ausblick

Wie kaum in den letzten zweihundert Jahren ist uns heute die Möglichkeit gegeben, auf die grundlegenden Entwicklungen westlichen Denkens zurückzublicken und diese zu untersuchen. Zunächst lässt sich ein Wandel des Wissenschaftsbegriffes feststellen. Insbesondere durch Historismus und Positivismus kam es zur Herausbildung eines wertfreien Begriffes von „Wissenschaft“, die beansprucht, nur exakte Tatsachen bzw. das Quantitative zu erforschen. Diese Entwicklung ist bedingt durch eine Verdrängung der Prinzipien der antiken Metaphysik und der mit ihr zusammenhängenden politischen Philosophie.⁸⁴³

Es ist hierbei insbesondere die durch ein modernes Wissenschaftsverständnis verursachte Ausblendung des moralischen Horizonts, die den Verlust einer Philosophie im Sinne von Sokrates darstellt. Dieser Wissenschaft liegt ein Begriff von Vernunft zugrunde, der sich von jeder geschichtlichen und religiösen Realität, sowie auch schon von der biologischen Natur selbst entkoppelt hat. Die Folge davon ist, wie Papst Benedikt XVI. festgehalten hat, dass durch die Blindheit dieser Vernunft für die ganze nicht-materielle Dimension der Wirklichkeit eben auch die Quelle des Moralischen vertrocknete.⁸⁴⁴

Die Idee des Guten, der Kern platonischer Metaphysik, liegt jenseits des Untersuchungsgegenstandes jeglicher naturwissenschaftlicher oder mathematischer Kategorien. Durch die Dominanz dieser Wissenschaften und einer mit diesen in Verbindung stehenden Fortschrittsideologie wurde jedoch die Frage nach dem Wohl der menschlichen Seele außer Acht gelassen. Es kam zu einem Verschwinden der politischen Philosophie, deren zentrale Frage jene nach dem guten Leben ist. Diese Entwicklungen haben nicht nur „kulturelle Verschiebungen“ zur Folge, sondern auch handfeste politische Konsequenzen:

„Wenn die politische Philosophie aus der Konkurrenz um die Antwort auf die alles entscheidende Frage nach dem richtigen Leben und der richtigen gesellschaftlichen Ordnung ausgeschieden ist, dann dominieren andere Mächte den Kampf und entscheiden ihn ohne den mäßigenden Einfluss der menschlichen Vernunft.“⁸⁴⁵

Erst eine kritische Aufklärung moderner Prinzipien kann es ermöglichen, die Philosophie in ihrem ursprünglichen sokratischen Sinn überhaupt wiederzuerlangen. Dieser Aufgabe sind

⁸⁴³ Analog mit dem Wandel des Wissenschaftsbegriffs entkoppelte sich durch das szientistische Denken der Begriff des Wissen von der Weisheit.

⁸⁴⁴ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 61.

⁸⁴⁵ Clemens Kauffmann: *Leo Strauss zur Einführung*, S. 57.

insbesondere die Päpste der katholischen Kirche in ihren Lehrschreiben, sowie Leo Strauss und Eric Voegelin nachgekommen.⁸⁴⁶ Ihre Positionen haben letztlich zum Ziel, die wesentlichen Fragen des Menschen durch alle Vernebelungen hindurch wieder sichtbar zu machen, was Konsequenzen für die heute dominanten akademischen Denkkategorien hat:

„Solche Erwägungen würden das positivistische Bild der Entwicklung von einer frühen religiösen oder theologischen Phase der Menschheit bis zur Höhe der positiven Wissenschaft radikal umstoßen. Nicht nur würde die Linie der Entwicklung, zumindest für die Neuzeit, von einer höheren zu einer niedrigen Stufe der Rationalität verlaufen, sondern darüber hinaus müsste dieser Abstieg der *ratio* als die Folge geistigen Rücktritts aufgefasst werden. Damit würde eine Deutung westlicher Geschichte, die in Jahrhunderten entstanden war, revolutioniert werden. Und eine Revolution solchen Ausmaßes würde auf die Opposition ‚progressiver‘ Elemente stoßen, die sich plötzlich in der Lage rückschrittlicher Irrationalisten befänden.“⁸⁴⁷

Eine Rückbesinnung auf die klassische antike (und somit auch „mittelalterliche“) Metaphysik, die mit einer Neubegründung der philosophischen Anthropologie einhergehen müsste, bedeutet nichts Anderes als eine Rückkehr zum klassischen Naturrecht.⁸⁴⁸ Die Kenntnis des Naturrechts ist dabei keine Angelegenheit irgendwelcher abstrakter philosophischer Theorien. Schon Cicero hat prägnant festgehalten, dass „das Gesetz der Natur selbst das Wohl des Menschen bewahrt und umfasst“⁸⁴⁹. Dieses „Wohl des Menschen“, d.h. eine menschenwürdige Ordnung, kann nur bestehen, wenn das Naturrecht auch sozialwirksam wird.⁸⁵⁰

⁸⁴⁶ Hierzu auch Robert Spaemann: „Wenn wir eine Selbstaufhebung nicht wollen, dann dürfen wir die Moderne nicht aus sich selbst verstehen, dann müssen wir Aufklärung, Emanzipation, Menschenrechte, Wissenschaft und Naturbeherrschung gegen sich selbst in Schutz nehmen. Wir müssen sie als ideologisch begreifen, als Entfaltung einer nicht durch sie selbst gesetzten anfänglichen Wahrheit über den Menschen.“, *Versuche, das Ganze zu denken*, in derselbe: *Schritte über uns hinaus*, S. 18-19.

⁸⁴⁷ Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 39-40. Nach Voegelin sei der Positivismus selbst wieder metaphysisch geworden. Papst Benedikt XVI. hat nicht zuletzt in seiner *Regensburger Rede* darauf hingewiesen, dass heutzutage eine von „Aufklärung“ und den Naturwissenschaften geprägte Vernunft die einzig mögliche Wahrheit repräsentieren soll. In der heutigen Zeit warnen manche Stimmen in völliger Verkennung der wahren ideologischen Situation, vor dem Rückfall ins „finstere Mittelalter“. Man meint, aufgrund der vorherrschenden szientistischen Ideologien alles, was sich diesen nicht fügt, als irrationale Mythen denunzieren zu müssen, um daraus die Forderung nach der Zerschlagung der allerletzten Überreste einer hierarchischen Seinsordnung abzuleiten. So ist es ein Stein des Anstoßes für die Ohren des modernen Menschen, wenn nun ausgerechnet ein katholischer Papst davon spricht, dass der aufgeklärte Westen zur Höhe der Vernunft zurückkehren sollte. Dafür müsste vor allem die philosophische Anthropologie wieder neu begründet werden. Vgl. Franz Krabach: *Das verratene Wort - Von den Quellen des Seins und der Geschichte ihrer Verschüttung*.

⁸⁴⁸ Vgl. Norbert Leser: „Die *philosophia perennis* ist ein Schatz an Weisheiten und Wahrheiten, von Tugenden und Haltungen, die nicht vernachlässigt, sondern gepflegt werden sollten, wenn Europa die Chance wahren will, als der führende geistige Kontinent nicht nur in die Geschichte einzugehen, sondern diese angestammte Rolle auch in die Zukunft hinüberzuretten.“, *philosophia perennis*, in: *Perspektive Europa* (Konrad Liessmann/Gerhard Weinberger, Hrsg.), S. 152. Vgl. auch Janne Haaland Matlary: *Eine Neufassung des Naturrechts*, in dieselbe: *Veruntreute Menschenrechte*, S. 135-201.

⁸⁴⁹ Cicero: *Offizien*, 3, 31.

⁸⁵⁰ Diese „Sozialwirksamkeit“ bedeutet für die Kirche, die in ihrer Soziallehre vom Naturrecht her argumentiert, in den Worten von Papst Benedikt XVI. folgendes: „Und sie weiß, dass es nicht Auftrag der Kirche ist, selbst diese Lehre politisch durchzusetzen: Sie will der Gewissensbildung in der Politik dienen und helfen, dass die Hellsichtigkeit für die

Der gegenwärtige Papst Benedikt XVI. konstatierte, dass eine sinnvolle und lebbare Ordnung des menschlichen Miteinanders nur möglich ist, wenn es in Gesellschaft und Politik „ein Mindestmaß an Wahrheit, an Erkenntnis des Guten, die nicht manipulierbar ist“⁸⁵¹, gibt. Die Bedeutung der *philosophia perennis* für Mensch und Gesellschaft hat der Wiener Philosoph Norbert Leser prägnant zusammengefasst:

„Es ist nicht nur von großer theoretischer Bedeutung, über eine Philosophie zu verfügen, die ewige Wahrheiten verbürgt und festhält und sich gegenüber zeitbedingten Irrtümern als resistent erweist, es ist auch von enormer praktischer Bedeutung, an der christlichen Tradition festzuhalten und sie zeitgemäß abgewandelt zu pflegen, weil das Festhalten an dieser Tradition die Menschen nicht nur vor Irrtümern, sondern auch vor dem Abgleiten in die Inhumanität bewahrt.“⁸⁵²

Die Grundlage der Menschenrechte ist das Naturrecht.⁸⁵³ Erst in einer menschenwürdigen Ordnung kann es zur Anerkennung der Menschenrechte kommen. Ohne Rückkoppelung am Naturrecht verfällt der Begriff der Menschenrechte einer Beliebbarkeit, die heute deutlich feststellbar ist.⁸⁵⁴ Diese Entwicklung hin zu Menschenrechten ohne Bezug zu einem „höheren Maß“ wirkt sich ordnungszerstörend aus. Und nicht nur dies, sie bereitet den Boden für vielfältige und neue Formen der Missachtung der Würde und der Rechte des Menschen.⁸⁵⁵ Zweifelhafte Handlungen werden heute oft als Menschenrecht hingestellt oder deklariert.⁸⁵⁶

wahren Ansprüche der Gerechtigkeit wächst und zugleich auch die Bereitschaft, von ihnen her zu handeln, selbst wenn das verbreiteten Interessenlagen widerspricht. Das bedeutet aber: Das Erbauen einer gerechten Gesellschafts- und Staatsordnung, durch die jedem das Seine wird, ist eine grundlegende Aufgabe, der sich jede Generation neu stellen muss. Da es sich um eine politische Aufgabe handelt, kann dies nicht der unmittelbare Auftrag der Kirche sein. Da es aber zugleich eine grundlegende menschliche Aufgabe ist, hat die Kirche die Pflicht, auf ihre Weise durch die Reinigung der Vernunft und durch ethische Bildung ihren Beitrag zu leisten, das die Ansprüche der Gerechtigkeit einsichtig und politisch durchsetzbar werden.“, *Deus caritas est*, Nr. 28.

⁸⁵¹ Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*, S. 63.

⁸⁵² Norbert Leser: *philosophia perennis*, in: *Perspektive Europa* (Konrad Liessmann/Gerhard Weinberger, Hrsg.), S. 149-150. Eine Revitalisierung antiker und christlicher Erkenntnisse und Einsichten macht, wie Leser auch betont, eine Beschäftigung mit den Modernen nicht obsolet.

⁸⁵³ Vgl. Wolfgang Waldstein: *Naturrecht als Grundlage der Menschenrechte*, in derselbe: *Ins Herz geschrieben*, S. 62 - 65. Auch die modernen Menschenrechtsdeklarationen gehen von naturrechtlichen Voraussetzungen aus.

⁸⁵⁴ So argumentiert die Russisch-Orthodoxe Kirche in ihrer „Sozialkonzeption“: „Die Rechte sind dem Menschen notwendig vor allem damit er seiner Berufung, Gott gleich zu werden, entsprechen kann, damit er seine Pflichten gegenüber Gott und der Kirche, gegenüber den Menschen, der Familie, dem Staat, dem Volk und den anderen menschlichen Gemeinschaften erfüllen kann.“, § 4,7. Insbesondere in der Orthodoxie, China oder dem Islam wird Kritik an den Konzeptionen „westlicher Menschenrechte“ und ihrer politischen Einforderungen geltend gemacht. Diese Auffassung von Menschenrechten lässt, so der Vorwand, die Anerkennung der menschlichen Gemeinschaftsbezogenheit vermissen. Vgl. Konstantinos Delikostantis über die Kritik innerhalb der orthodoxen Kirche an einem falschen Verständnis der Menschenrechte. *Menschenrechte aus orthodoxer Sicht*, in: *Politik und Theologie in Europa* (Ingeborg Gabriel, Hrsg.) S. 85-87.

⁸⁵⁵ Die Achtung vor dem Menschen hat unter anderem auch das II. Vatikanische Konzil in *Gaudium et spes* eingemahnt: „Was ferner zum Leben selbst im Gegensatz steht, wie jede Art Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord; was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung,

Dieser Umstand ist vor allem in Bezug auf das ungeborene menschliche Leben zu beklagen.⁸⁵⁷ Das Menschenrecht auf Leben ist das grundlegendste aller Menschenrechte und wird als erstes Recht nicht zuletzt durch die *Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* (1950) in fast allen Ländern der Welt verbürgt: „Das Recht jedes Menschen auf das Leben wird gesetzlich geschützt.“⁸⁵⁸ Ohne dieses fundamentale Recht werden alle Rechte gegenstandslos.⁸⁵⁹ Der Rechtsschutz für das ungeborene Kind wurde jedoch in vielen Ländern, vor allem in jenen des „säkularen Westens“, weitestgehend aufgehoben.

Doch nicht nur die Abtreibungsproblematik zeigt, dass es in den vergangenen Jahrzehnten zu vielfältigen Menschenrechtsverletzungen gekommen ist, die auch von Menschenrechts-erklärungen in den Grundgesetzen in den jeweiligen Staaten nicht verhindert werden konnten. Im Gegenteil, vielfältige technologische Fortschritte haben in der gleichen Zeit weitere und neue Anschläge auf die Würde des Menschen ermöglicht.⁸⁶⁰ Zu diesen Anschlägen gehören nicht zuletzt die Folter in körperlicher und in seelischer Form. Letztere ist auch in unseren Tagen etwa wiederholt durch Kampagnen der Medien feststellbar.⁸⁶¹

Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird: all diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie im höchsten Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers.“, Art. 27. Vgl. Janne Haaland Matlary: *Veruntreute Menschenrechte*.

⁸⁵⁶ Man denke etwa nur an den Versuch ein „Recht auf Abtreibung“ zu festlegen zu lassen. Dies soll durch die völlige Streichung der Abtreibung aus dem Strafgesetzbuch und dessen Verlagerung in das Gesundheitsrecht geschehen. Weiters wird, zuletzt von der österreichischen grünen Politikerin Eva Glawischnig, die „Möglichkeit zum Schwangerschaftsabbruch österreichweit an allen Landeskrankenhäusern“ kostenlos auf Krankenschein gefordert. Eine Streichung aus dem Strafgesetzbuch würde bedeuten, dass auch gesunde Kinder legal bis zur Geburt abgetrieben werden könnten und die Schwangerschaft dadurch in die Kategorie „Krankheit“ eingestuft wird.

⁸⁵⁷ Das Institut für Familienpolitik hat berichtet, dass in Europa jährlich 2,9 Millionen Abtreibungen durchgeführt werden, davon 1,2 Millionen im Raum der Europäischen Union. Die Abtreibungszahlen sind in den letzten zehn Jahren um zehn Prozent gestiegen. „Das hat bisher keine Tyrannei zustandegebracht. Und das geschieht in Zeiten des Friedens in aller Ruhe seit Jahrzehnten in den ‚geordneten‘ Verhältnissen moderner Kliniken.“, Wolfgang Waldstein: *Ins Herz geschrieben*, S. 104.

⁸⁵⁸ *Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten*, Art. 2, Abs. 1. Es sei zum Vergleich an die Bestimmung im *Allgemeinen Landrecht für die Preußischen Staaten* von 1794 hingewiesen: „Die allgemeine Rechte der Menschheit gebühren auch den noch ungeborenen Kindern, schon von der Zeit ihrer Empfängnis“, I, 1 § 10. Diese naturrechtliche Bestimmung wurde mit dem Einbruch des Rechtspositivismus im Laufe der Zeit „verdrängt“.

⁸⁵⁹ Vgl. Wolfgang Waldstein: *Naturrecht als Grundlage der Menschenrechte*, in derselbe: *Ins Herz geschrieben*, S. 62.

⁸⁶⁰ Hierzu Papst Benedikt XVI. in der Enzyklika *Deus caritas est*, der von bedrohenden Szenarien warnt. Der Papst sieht, „dass die soziale Frage in radikaler Weise zu einer anthropologischen Frage geworden ist, insofern sie die Möglichkeit selbst beinhaltet, das Leben, das von den Biotechnologien immer mehr in die Hände des Menschen gelegt wird, nicht nur zu verstehen, sondern auch zu manipulieren. In der heutigen Kultur der totalen Ernüchterung, die glaubt, alle Geheimnisse aufgedeckt zu haben, weil man bereits an die Wurzel des Lebens gelangt ist, kommt es zur Entwicklung und Förderung von In-vitro-Fertilisation, Embryonenforschung, Möglichkeiten des Klonens und der Hybridisierung des Menschen. Hier findet der Absolutheitsanspruch der Technik seinen massivsten Ausdruck. In dieser Art von Kultur ist das Gewissen nur dazu berufen, eine rein technische Möglichkeit zur Kenntnis zu nehmen. Man kann jedoch nicht die neuen mächtigsten Instrumente, die der ‚Kultur des Todes‘ zur Verfügung stehen, bagatellisieren.“, Nr. 75.

⁸⁶¹ „Aber es gibt neue und nicht weniger grausame Weisen der Folter. Mit der Macht der Medien kann man Menschen an den Pranger stellen und kann sie zerreißen. Mit ihrer Macht kann man Menschen zum Schweigen bringen. (...)“

Alle diese Missachtungen der menschlichen Würde und der Rechte des Menschen haben ihren Ursprung im Verlust des Wahrheitsbegriffes, wie ihn eine realistische Metaphysik (und Anthropologie) herausgebildet hat, d.h. im Vergessen des klassischen Naturrechts. Dieses Vergessen führte zu einer Ausbreitung von Relativismus und Nihilismus, wie Papst Johannes Paul II. warnte:

„Es ist das unheilvolle Ergebnis eines unangefochten herrschenden Relativismus: das ‚Recht‘ hört auf Recht zu sein, weil es sich nicht mehr fest auf die unantastbare Würde des Menschen gründet, sondern dem Willen des Stärkeren unterworfen wird. Auf diese Weise beschreitet die Demokratie ungeachtet ihrer Regeln den Weg eines substantiellen Totalitarismus.“⁸⁶²

Wie konnte es geistesgeschichtlich zu einer Ausbreitung von Relativismus und Nihilismus kommen? Papst Benedikt XVI. sprach von der „neuzeitlichen Selbstbeschränkung der Vernunft“ durch einen neuen Wissenschaftsbegriff.⁸⁶³ Doch kann das vielschichtige und vielseitige Phänomen der Moderne nicht auf das Phänomen des Szientismus oder Rationalismus reduziert werden. Der Naturalismus und der Humanismus können ebenso als typisch moderne Signen erachtet werden. Wie ein Schatten wurde die Moderne von Kritik begleitet: Die Folgeerscheinung von modernen Denkströmungen sind Relativismus und Nihilismus.

Es war Friedrich Nietzsche, der als erster erkannt hat, dass die moderne Aufklärung ihre eigene metaphysische Basis, „dass Gott die Wahrheit, dass Wahrheit göttlich“ ist, zerstört.⁸⁶⁴

Aber auch subtilere Weisen der Problematik von Wolf und Schaf gibt es bis mitten in die Kirche. Und auch in der Kirche sind Wölfe. (...) Die Keule des Fundamentalismus steht jeder Zeit bereit. Und wenn sie auf jemanden geschlagen wird, dann ist er zum Schweigen gebracht.“ Joseph Kardinal Ratzinger beim Kongress *Freude am Glauben* in Fulda 2002, siehe Guido Horst: *Und Rom erwies seine Reverenz*, in: *Die Tagespost* vom 25. Juni 2002. Der Katechismus der Katholischen Kirche hält fest: „*Folterung*, die körperliche und seelische Gewaltanwendung, um Geständnisse zu erpressen, Schuldige zu bestrafen, Opponenten Angst einzujagen oder Hass zu befriedigen, widerspricht der Achtung vor der Person und der Menschenwürde.“, Nr. 297.

⁸⁶² Johannes Paul II.: *Evangelium vitae*, Nr. 20. In diesem Zusammenhang sind die von Alexis von Tocqueville in seinem Werk *Über die Demokratie in Amerika* zusammengefassten Erkenntnisse von höchster Aktualität. Tocqueville zeigt auf, wie durch eine Massendemokratie und ihrem Egalitarismus die Freiheit der Menschen gefährdet ist. Geistige Autoritäten, deren jeder Demokratie bedarf, stehen unter dem Druck, durch die öffentliche Meinung verklavt zu werden. Aus Angst vor Isolation passt man sich der öffentlich ausgesprochenen Meinungen an: Man glaubt, was andere glauben, weil sie es glauben. Doch dies ist in der Mediendemokratie ohnehin nur die Meinung gut artikulierter Minderheiten. Tocqueville spricht – ähnlich wie Nietzsches letzter Mensch – vom massendemokratischen Menschen und dessen Despotismus. Vgl. Norbert Bolz: *Diskurs über Ungleichheit*, S. 21-35.

⁸⁶³ Vgl. Papst Benedikt XVI. in der *Regensburger Rede*. Zu dieser Verengung kam es, wie oben angesprochen, im Zuge des Experiments der Neuzeit durch eine „Verengung der Vernunft auf die Wahrnehmung des Quantitativen“. Joseph Kardinal Ratzinger: *Abbruch und Aufbruch*, S. 14.

⁸⁶⁴ Vgl. Robert Spaemann, *Einsprüche. Christliche Rede*, Vorwort, S. 11. Spaemann sagt an anderer Stelle, „dass die Moderne ihre eigenen Voraussetzungen, die in noch älteren Epochen verwurzelt seien, zerstöre.“, *Das Ende der Modernität*, in derselbe: *Moderne oder Postmoderne*, S. 42. Der katholische Moralphilosoph MacIntyre etwa weist auf diesen Zusammenhang in der Ethik hin: „Modern utilitarian and deontological accounts of ethics are fundamentally

Sie lebt von Voraussetzungen, zu denen die Gottesidee und das Christentum zählen, über die es selbst nicht reflektiert. Die Moderne hat es aufgegeben über die Frage der Wahrheit nachzudenken:

„Wenn es Gott nicht gibt, so schreibt Nietzsche, dann gibt es so etwas wie Wahrheit nicht. Dann gibt es nur subjektive Perspektiven auf der Welt, aber es gibt nicht jenseits dieser Perspektiven so etwas wie eine absolute, unveränderliche Wahrheit. Wenn es in diesem Sinn die Wahrheit *nicht* gibt, dann gibt es auch keine Aufklärung, und dann zerstört die Aufklärung mit der Abschaffung Gottes zugleich sich selbst. Und genau das war Nietzsches Überzeugung. Die Aufklärung bringt den Nihilismus hervor, an dessen Ende dann Platz geschaffen wird für neue Mythen: Mythen, die nicht so etwas wie Wahrheit widerspiegeln, sondern die dem Willen zur Macht des Stärkeren zum Ausdruck geben.“⁸⁶⁵

Im modernen Denken wird die Frage nach Metaphysik, Transzendenz und damit insbesondere die Frage nach dem Woher, Wohin und dem Sinn des Lebens (bzw. etwa den existentiellen Zwecken im Sinne von Johannes Messner) verdrängt. Dies ist nach christlichem Verständnis der Kern des Irrtums, dem der moderne Mensch verfallen ist, dessen tiefere Ursache die menschliche Hybris ist.⁸⁶⁶ Wenn die Kräfte der Seele nicht mehr der Heiligung des Lebens dienen, sondern dem Unternehmen, im innerweltlichen Handlungsbereich eine eschatologische Erfüllung zu finden, führt dies nach Voegelin zum Tod des Geistes.⁸⁶⁷

Durch diese Verschließung wird die Bedeutung der Transzendenz für die Herausbildung der Vernunft ignoriert. Es ist jedoch der Glaube, der als Begegnung mit dem lebendigen Gott neue Horizonte weit über den eigenen Bereich der Vernunft hinaus eröffnen kann: „Er ist zugleich eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein.“⁸⁶⁸ Dies war das genuin

incoherent precisely because there merely emaciated version of earlier, richer accounts that did not deny their own metaphysical underpinnings.”, *After virtue*, S. 27.

⁸⁶⁵ Vgl. Robert Spaemann: *Wahrheit und Freiheit*, in derselbe: *Schritte über uns hinaus*, S. 329.

⁸⁶⁶ Vgl. nochmals die berühmte Aussage von Donoso Cortés: *Reden über die Diktatur*: „Die Irrtümer, denen die heutige Menschheit anheimgefallen ist, sind kaum noch zu zählen. Bei genauerer Prüfung sind sie jedoch samt und sonders auf zwei Negationen zurückzuführen. Die eine dieser Negationen bezieht sich auf Gott, die andere auf den Menschen. Von Gott behauptet man, dass er sich um das Wohl und Wehe seiner Geschöpfe nicht bekümmere. Vom Menschen sagt man, dass er ohne Erbsünde in diese Welt eingetreten ist. Es ist der Stolz, der diese zwei Entdeckungen gemacht und die Menschen unserer Tage für diese Ideen gewonnen hat. So begann der moderne Mensch zu glauben, dass er ohne Fehler und Makel sei und daher auf Gott verzichten könne.“, S. 24.

⁸⁶⁷ Vgl. Eric Voegelin: *Die Neue Wissenschaft der Politik*, S. 140-142.

⁸⁶⁸ Papst Benedikt XVI.: *Deus caritas est*, S. 37. Weiters: „Er ermöglicht der Vernunft ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser zu sehen.“ Vgl. auch die *Regensburger Rede*, in der der Papst betont, dass es nicht nur um „negative Kritik“ an der modernen Geistesentwicklung gehen kann, „sondern um Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und –gebrauchs. Denn bei aller Freude über die neuen Möglichkeiten des Menschen sehen wir auch die bedrohungen, die aus diesen Möglichkeiten aufsteigen und müssen uns fragen, wie wir ihrer Herr werden önnen. Wir können es nur, wenn Vernunft und Glaube auf neue Weise zueinanderfinden; wenn wir die selbstverfügte

philosophische Selbstverständnis eines Sokrates. Daher konnte Eric Voegelin auch sagen, dass das Christentum Philosophie in ihrem vollkommenen Zustand sei.⁸⁶⁹

Auf dem Gebiet der politischen Philosophie kam es zu gravierenden Entwicklungen. So sollte es zu einer anderen Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis als bei den „Alten“ kommen. Die alten Griechen hielten fest, dass das Ziel des einzelnen Menschen und der menschlichen Gemeinschaft das gute und glückliche Leben ist. Diese teleologische Ausrichtung auf das gute Leben wird in den modernen politischen Theorien fallengelassen. Theorie dient nun der Realisierung reiner, immanenter Zwecke wie im Denken von Machiavellis oder Hobbes der erstrebenswerten Erhaltung der weltlichen Ordnung.

Es war die Unterscheidung zwischen dem Leben und dem guten Leben, die verloren gegangen ist.⁸⁷⁰ In einer modernen, liberalen Staatsvorstellung hat der Staat nicht mehr die Verwirklichung von Sittlichkeit und Glück seiner Bürger zum Ziel, sondern nur Sicherheit und Freiheit als deren Voraussetzung und Ermöglichung.⁸⁷¹ Der moderne Staat, für den das gute Leben Privatsache geworden ist, ist bestenfalls eine „abgespeckte“ Version klassisch-antiker Staatsvorstellungen. Diesen Wandel in der politischen Theorie finden wir bei Hobbes, der für Strauss als Begründer des Liberalismus zu erachten ist.⁸⁷²

In den Theorien Karl Poppers finden wir exemplarisch zahlreiche moderne Paradigmen, die nicht auf dem Boden der antiken politischen Philosophie stehen. Popper unterscheidet dualistisch zwischen den „aufgeklärt-liberalen“ Vertretern einer metaphysikfreien „offenen Gesellschaft“ und den Feinden derselben. Diese Feinde sind jedoch niemand geringer als Platon

Beschränkung der Vernunft auf das im Experiment Pasifizierbare überwinden und der Vernunft ihre ganze Weite wieder eröffnen.“

⁸⁶⁹ Eric Voegelin: „Der im Christentum lebendige Glaube ist nicht eine Alternative zur Philosophie, sondern er ist selbst Philosophie in ihrem vollkommenen Zustand.“, *Evangelium und Kultur*, S. 15. Man betrachte etwa den Lebensweg mancher Kirchenlehrer, etwa Justins des Märtyrers, der im ersten Jahrhundert über die platonische Philosophie zum christlichen Glauben fand.

⁸⁷⁰ Der moderne Staat beschränkt seine Funktion jedoch keineswegs darauf, für ein geordnetes Zusammenleben der Bürger in Freiheit und Sicherheit zu sorgen, sondern greift weit darüber hinaus. Er verkörpert „Werte“, die er durchzusetzen trachtet. Dadurch erst wird er zum „Kulturstaat“, „Erziehungsstaat“, „Bildungsstaat“, „Sozialstaat“ und „Rechtsstaat“. Bei Wertentscheidungen verbietet sich „Neutralität“. Der Staat muss beispielsweise entscheiden, ob und welche religiösen Zeichen, Vorschriften und Gebräuche er im öffentlichen Raum zulässt und achtet oder verbietet und verbannt. Sein Entscheidungsbereich erstreckt sich von den Konkordaten mit der Kirche, der materiellen Unterstützung von Kultusgemeinden bis hin zu Bekleidungsvorschriften oder zu den Speiseplänen in seinen Krankenhäusern. Vgl. Friedrich Romig: *Aut Christus aut nihil* (Artikel).

⁸⁷¹ Vgl. Platon: *Gorgias*, 512c-513c.

⁸⁷² Vgl. Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 188: „Wenn wir die politische Doktrin, die die Rechte des Menschen im Unterschied zu seinen Pflichten als politische Grundtatsache betrachtet und die Funktion des Staates im Schutz oder in der Sicherung dieser Rechte sieht Liberalismus nennen dürfen, dann müssen wir sagen, dass der Gründer des Liberalismus Hobbes war.“ Der christlichen Tradition gemäß, die die Päpste festhielten und in unterschiedlichen zeitlichen Situationen verteidigt haben, hat nie gelehrt, dass die Rechte der Person (u.a. auf freie religiöse Betätigung) unabhängig von der Wahrheit (Christi) oder dieser vorzuordnen sei.

und seine Schüler, die von der Erreichbarkeit sicherer und zeitlos gültiger Wahrheiten (etwa eines religiösen Glaubens) überzeugt sind. Mit dieser Unterscheidung entspricht Popper den Forderungen der *political correctness*, die er philosophisch mitbegründet hat.⁸⁷³

Doch Antworten auf die Frage nach den Voraussetzungen einer liberalen Demokratie, die jene nicht selbst hervorbringen kann, bleibt nicht nur Popper schuldig.⁸⁷⁴ Jede Gesellschaft braucht dogmatische Überzeugungen und geistige Autoritäten, die der Einzelne in „heilsamer Unterwerfung“ übernimmt bzw. gehorcht.⁸⁷⁵ Abgesehen von Werten wie der menschlichen Würde, die dem Politischen vorgelagert und nicht in Frage gestellt werden sollte, gibt es auch Voraussetzung für das Funktionieren der Demokratie. Es gibt sehr ernstzunehmende Gefahren der Demokratie, vor denen schon sehr früh etwa Alexis de Tocqueville gewarnt hat.⁸⁷⁶

Tocqueville hat in seinem Werk *La Democratie en Amerique* als einer der ersten vor den Gefahren einer geregelten, milden und fried samen Knechtschaft unter einem demokratischen Despotismus gewarnt. Dieser Despotismus zeigt sich in einer die freie Meinungsäußerung sabotierenden „öffentlichen Meinung“, die in Westeuropa heute Teil einer „Staatsethik“ geworden ist und in der Gesetzgebung ihren Niederschlag findet. Diese treibt das Unterscheidende aus und sabotiert jede Identitätsbildung (von einzelnen Menschen, sowie auch von Nationen): „Es lässt sich auf eine ganz einfache Formel bringen: Wahrheit ist relativ.“⁸⁷⁷

⁸⁷³ Vgl. Walter Hoeres: *Geschichtlichkeit als Mythos*, in: *Die Enzyklika ‚Humanis generis‘ Papst Pius’ XII.*. Von den Vertretern einer Wahrheit geht laut Popper eine Gefahr aus, da sie in der Gesellschaft zu Intoleranz neigen, die mit einer liberalen Demokratie nicht vereinbar sein sollen. Damit legitimiert Popper der Sache nach eine Ablehnung und auch Hetzjagd gegen alle „Fundamentalisten“. Popper steht repräsentativ auch für die Haltung vieler „progressiver“ Theologen, die in der Tradition Martin Luthers für eine „Enthellenisierung des Christentums“ eintreten. Vgl. Friedrich Romig: *Karl Popper und die Folgen. Eine Philipika angesichts von Politik und Gesellschaft heute*, in: *Die Presse*, 14./15. Juli 1984.

⁸⁷⁴ Nicht nur dass Poppers Theorie keine inhaltliche Bestimmung von Freiheit und somit einer liberalen Demokratie bietet, sie kann auch keine sozia lethische Lebensordnung erfassen. Poppers technologisch-rationale Gesellschaftskonzeptionen können dadurch eines nicht verhindern, nämlich das Umschlagen einer richtig gewollten Praxis in eine Tyrannis. Da im „kritischen Rationalismus“ über (ethische) Wesen- und somit auch Sinnfragen nicht diskutiert werden kann, ist er nicht in der Lage, politische Macht zu rechtfertigen. Vgl. Peter Paul Müller-Schmid: *Der rationale Weg zur politischen Ethik*, S. 126.

⁸⁷⁵ Vgl. hierzu etwa Thomas von Aquin, der lehrte, dass man um der Gerechtigkeit willen gehorchen muss. Doch erstreckt sich der schuldige Gehorsam einer übergeordneten Autorität auf den Körper und nicht der Seele. Vgl. *Summa Theologica* II/II, q. 105, a. 6. Auch Leo Strauss spricht von der Bedeutung des Gehorsams für das möglichst beste Regime: „Die unweise Menge muss die Weisen als weise anerkennen und ihnen freiwillig wegen ihrer Weisheit gehorchen.“, *Naturrecht und Geschichte*, S. 145.

⁸⁷⁶ Vgl. Norbert Bolz: *Diskurs über Ungleichheit*, S. 24.

⁸⁷⁷ Ebenda, S. 30. Weiters: „Wenn die Versklavung durch die öffentliche Meinung am größten ist, dann schlägt die Stunde der Philosophie. Aber der Staat hat zu Recht Angst vor der Philosophie – und deshalb züchtet er Philosophiebeamte. Sie denken nicht, sondern sie denken den Brüsseler Kommissionen, UN-Revolutionen und Kyoto-Protokollen nach. Ihre Verfügbarkeit durch die Politik, die Bestechlichkeit durch Lob und die Unfähigkeit, der öffentlichen Meinung zu widerstehen, sind die Hauptlaster der Intellektuellen in modernen Massendemokratien.“

Eine relativistische Position wurde nicht zuletzt schon von Hans Kelsen oder vom „postmodernen“ amerikanischen Denker Richard Rorty vertreten. Für Rorty ist der einzige Maßstab für das gesetzte Recht der Mehrheitswillen. Kernpunkt der Demokratie ist die autonome Freiheit des Einzelnen. Eine andere Quelle des Rechts stehe entsprechend Rortys Liberalismus nicht zur Verfügung, was bedeutet, dass die Demokratie und die Menschenrechte von „absoluten“ Voraussetzungen getrennt sein sollen. Ein solcher „begründungsloser Pragmatismus“ kann die (ethischen) Voraussetzungen einer Demokratie jedoch nicht rational rechtfertigen.⁸⁷⁸

Ein jeder Relativismus trägt vielmehr seinen eigenen Dogmatismus in sich: Er ist sich seiner selbst so gewiss, dass er auch denen auferlegt werden muss, die ihn nicht teilen, wie Joseph Kardinal Ratzinger feststellte.⁸⁷⁹ Es drängt sich die Frage auf, warum eine liberale Gesellschaft, die sich so viel auf ihre Liberalität und Toleranz zugutehält und diese überall einmahnt, zugleich ein gehöriges Maß an Intoleranz hervorbringt? Hierzu erklärte Robert Spaemann:

„Es klingt paradox, aber ich meine, es hat etwas zu tun mit dem sich ausbreitenden radikalen Relativismus. Dort, wo man denkt, dass Wahrheit erreichbar ist für den Menschen, da gibt es Diskurs, da gibt es einen Kampf der Meinungen, aber alle wollen das eine Ziel: Sie wollen wissen, wie es wirklich ist. In einer radikal relativistischen Gesellschaft gibt es dagegen nicht mehr das Moment der Regulation durch die Wahrheitsidee, sondern nur noch die Regulation durch das Konventionelle, das auch im Interesse derer ist, die gerade die Macht haben. Oder der vorherrschenden Ideologie.“⁸⁸⁰

Auf diesen Umstand hat auch Kardinal Ratzinger im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn der Freiheit aufmerksam gemacht. Heute ist das Freiheitsverständnis bis zu einem Punkt

⁸⁷⁸ Der neopragmatische amerikanische Denker Richard Rorty (1931-2007) vertrat ähnlich wie Popper einen „postmodernen Liberalismus“, der durch eine „ironische“ und antimetaphysische Haltung gekennzeichnet ist, die keinen Raum hat für naturrechtlich begründete Menschenrechte als Fundament einer humanen Politik. Rorty schlägt vor, sich von der Natur der Wirklichkeit verabschieden sollten und den klassischen Wahrheitsanspruch durch die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ersetzen sollten. Doch wie soll Rortys Humanitätsverständnis begründen, warum etwa Grausamkeiten untersagt werden sollten? Vgl. Richard Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis*.

⁸⁷⁹ Joseph Kardinal Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht*, S. 78.

⁸⁸⁰ Robert Spaemann im Interview in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* am 15. Februar 2009. Wenn von einer vorherrschenden Ideologie die Rede ist, dann ist für den deutschsprachigen Raum an dieser Stelle die (linke) Ideologie des „Anti-Faschismus“ zu nennen, die wie jede Ideologie hinter der gesellschaftlichen Realität zurück bleibt. Der „Anti-Faschismus“ wurde in den 1920er Jahren von der Kommunistischen Internationalen in der Welt verbreitet, gehörte zum Selbstverständnis kommunistischer Diktaturen (vgl. Verfassung der „DDR“) und diente als Legitimation Andersdenkende zu verfolgen und zu ermorden: Der Feind des Bolschewismus wurde pauschalierend (erstmalig von der Kommunistischen Internationalen) als *der* „Faschist“ (und nicht etwa Nationalsozialist) bezeichnet. Dieser Antifaschismus war somit die Fortsetzung des „Tugendterrors“ der französischen Revolution. Mit dieser Ideologie hat sich der Kern der aller sozialistischen Ideologien in das 21. Jahrhundert gerettet und wird heute als „Herrschaftsinstrumentarium“ linker politischer Strömungen benützt. Die antifaschistische Agitation unterminiert die Wahrheitssuche, die freie Meinungsäußerung und nicht zuletzt die Demokratie selbst. Vgl. u.a. Antonia Grunenberg: *Antifaschismus – ein deutscher Mythos*. In diesem Zusammenhang stehen auch die vorherrschenden Interpretation über die Geschichte, von der viele Wahrheiten aus machtpolitischen Gründen „verdrängt“ werden, so etwa über die Entstehung des 2. Weltkrieges. Vgl. Gerd Schultze-Rohnhof: *Der Krieg der viele Väter hatte, Der lange Anlauf zum Zweiten Weltkrieg* oder Peter Nicoll: *Englands Krieg gegen Deutschland. Die Ursachen, Methoden und Folgen des Zweiten Weltkriegs*.

gereift, dass es als absolut autonom aufgefasst wird. Dieser Freiheitsbegriff ist entkoppelt von der Idee einer unbedingten Wahrheit. Daraus folgt, dass sich die allgemeine Meinung auf einen Konsens einigen will:

„Nicht die Zustimmung zur Wahrheit oder die Suche nach der Wahrheit, sondern die realisierbare öffentliche Zustimmung, welche die Freiheit von allen und jedem respektiert, bildet das Ziel der Reflexion sowie der kulturellen und sozialen Bemühungen.“⁸⁸¹

Die eigentliche Freiheit liegt jedoch in der Erkenntnis der Wahrheit begründet.⁸⁸² Freiheit ist nicht einfach die Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen. Freiheit findet ihren Sinn, wenn sie sich in Übereinstimmung mit der Natur des Menschen auf ihr eigenes Ziel ausrichtet: „Wahrheit und Freiheit verbinden sich entweder miteinander oder sie gehen gemeinsam elend zugrunde“⁸⁸³, hat Papst Johannes Paul II. warnend festgehalten. Die Erkenntnis über den inneren Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit geht letztlich auf den Evangelisten Johannes zurück: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“⁸⁸⁴

Papst Benedikt XVI. erklärte: „Der Begriff der Freiheit verlangt seinem Wesen nach die Ergänzung durch zwei weitere Begriffe: das Rechte und das Gute.“⁸⁸⁵ Eine oberflächlich und egoistisch verstandene Freiheit sieht dies nicht. Zur Erkenntnis des Rechten und Guten, das nicht ausreichend durch eine demokratische Mehrheitsentscheidung erfassbar ist, bedarf es der Wahrnehmungsfähigkeit des Gewissens, das immer geschärft werden muss.⁸⁸⁶ Doch nicht nur

⁸⁸¹ Joseph Kardinal Ratzinger bei der Vorstellung der Enzyklika *Fides et ratio* am 15. Oktober 1998 in Rom. *Kardinal Ratzinger präsentiert die neue Enzyklika*, in: *Fides et ratio*, S. 112. Der deutsche Philosoph Karl Jaspers umriss schon 1932 die Rolle der Medien zu den Mächtigen: „Um leben zu können, muss die Presse sich immer mehr in den Dienst politischer und ökonomischer Mächte stellen. In der Hand dieser Mächte lernt sie die Kunst bewusster Lüge und Propaganda für geistfremde Kräfte. Sie muss sich Gehalt und Gesinnung bestimmen lassen.“, entnommen aus *Der Super-Vatikan* (Thorsten Hinz, Artikel), in: *Junge Freiheit*, 10.2.2009.

⁸⁸² Vgl. Papst Leo XIII.: „Nur ein Weiser, der in der Wahrheit lebt, ist frei.“, *Libertas praestantissimum*, Nr. 45.

⁸⁸³ Johannes Paul II.: *Fides et ratio*, Nr. 90: „Wenn man dem Menschen einmal die Wahrheit genommen hat, ist die Behauptung, ihn befreien zu wollen, reine Illusion.“ Vgl. auch *Kardinal Ratzinger präsentiert die neue Enzyklika*, in: *Fides et ratio*, S. 112.

⁸⁸⁴ Vgl. *Johannesevangelium*, 8, 31-32: „Da sagte Er zu den Juden, die an ihn glaubten: Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“. Hierzu Papst Johannes Paul II.: „Diese Worte schließen eine wesentliche Forderung und zugleich eine Ermahnung ein: die Forderung eines ehrlichen Verhältnisses zur Wahrheit als Bedingung einer authentischen Freiheit; und auch die Ermahnung, dass jede nur scheinbare Freiheit, jede oberflächliche und einseitige Freiheit und jede Freiheit, die nicht von der ganzen Wahrheit über den Menschen und die Welt geprägt ist, vermieden werde. Auch heute, nach zweitausend Jahren, erscheint uns Christus als der, der dem Menschen die Freiheit bringt, die auf der Wahrheit begründet ist, als der, der dem Menschen befreit von allen, was diese Freiheit in der Seele des Menschen, in seinem Herzen und in seinem Gewissen beschränkt, schmälert und gleichsam von den Ursprüngen selbst trennt.“, *Redemptor hominis*, Nr. 12.

⁸⁸⁵ Joseph Kardinal Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht*, S. 17.

⁸⁸⁶ Es war Thomas von Aquin, der seine Naturrechtslehre in Theorien des Gewissens verankert hat. Er unterscheidet zwischen der *synderesis* und *conscientia*. Erstere meint den Habitus, durch den der Mensch die *lex natura* festzuhalten vermag; letztere die Urteilsinstanz des Gewissens, welche das Gesetz anwendet. Vgl. *Summa Theologica*, I/II, q. 94,

dies. Freiheit ist unteilbar und muss immer als Auftrag verstanden werden, was bedeutet, dass man sie nicht ohne Opfer und Verzicht haben kann.⁸⁸⁷

Doch gehören Opfer und Verzicht, sowie auch Kontemplation und Askese zu jenen Prinzipien, die den heute dominierenden Nützlichkeitsbegriffen entgegengesetzt sind.⁸⁸⁸ Diese Prinzipien sind in einem modernen „System totalisierender Vernunft“ nicht zu rechtfertigen. Und doch existiert die Welt nur, weil es das Opfer gibt, das fremde, vergessene, wovon und worin wir alle leben.⁸⁸⁹ Hier zeigt sich der elementare Beitrag der Religionen zu einem lebenswerten Dasein, der jeden Nihilismus überwindet. Im Christentum lautet der entsprechende Auftrag nach dem Heiligen Paulus folgendermaßen:

„Angesichts der Barmherzigkeit Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst. Gleichet euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist.“⁸⁹⁰

Genauso wenig wie das Christsein selbst, muss jedes Durchdenken des Christentums davon ausgehen, dass es als „absolute Religion“ der modernen Zivilisation fremd und von ihr nicht assimilierbar ist.⁸⁹¹ Genauso wenig wie die christliche Religion ist das klassische Naturrecht mit den Grundprinzipien modernen Denkens vereinbar. Hiermit wären wir zurückgekehrt zur strengen Gegenposition des Relativismus, nämlich zu der christlichen und auch klassischen Position. Der Vater einer nicht-relativistischen Sicht des Politischen ist Platon, der u.a. davon ausgeht, nur derjenige könne gut regieren, der selbst das Gute kenne.⁸⁹²

So wie für den Christen ist auch für Platon das Maß (*metron*) für das menschliche Handeln nicht der Mensch, wie dies dem Sophismus oder auch postmodernen Denkströmungen

a.1, ad 2, I, q. 79, a.3. Thomas weiß, dass das Gewissen irren kann und es daher stets „geschärft“ werden muss: das Gewissen ist die Stimme Gottes im Menschen, der der Mensch zu Gehorsam verpflichtet ist. Thomas geht von einem objektiv vernünftigen und natürlichen Gesetz (Gottes) aus und hat keine Konzeption subjektiver Rechte entwickelt.

⁸⁸⁷ Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht*, S. 18. Analog zur Freiheit steht die Liebe, über die Goethe sprach: „Nur der verdient sich Liebe wie das Leben, der täglich sie erobern muss“.

⁸⁸⁸ Vgl. Robert Spaemann: *Einsprüche. Christliche Rede*, Vorwort, S. 11.

⁸⁸⁹ Ebenda, S. 12.

⁸⁹⁰ Paulus: *Römer* 12,1.

⁸⁹¹ Vgl. Robert Spaemann: *Einsprüche. Christliche Rede*, Vorwort, S. 11. Hier zeigt sich das folgenschwere Missverständnis der Forderung Papst Johannes XXIII. nach einem *Aggiornamento* der katholischen Kirche. *Aggiornamento* bedeutet nicht Anpassung, was diametral zur paulinischen Forderung sich der Welt nicht anzupassen (vgl. *Römerbrief*, 12,1), stehen würde. Der Papst dachte an eine Christianisierung, oder in den Worten von Papst Johannes Paul II., an eine „Reevangelisierung“ der Welt. Vgl. Robert Spaemann: *Einsprüche. Christliche Rede*, Vorwort, S. 7.

⁸⁹² Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, S. 79.

entspräche.⁸⁹³ Der Maßstab für das Denken und Handeln des Menschen ist nach Platon „der Gott“ (*ho theos*).⁸⁹⁴ Gott ist der natürliche Maßstab, der es (als Regulativ) dem Menschen ermöglicht, einen gesellschaftlichen „Konventionalismus“ (Leo Strauss) erst kritisch zu hinterfragen. Diesem Verständnis liegt ein teleologischer Naturbegriff zu Grunde, das die modernen Naturwissenschaften als solche nicht erkennen können.

Entsprechend diesem antiken teleologischen Naturverständnis (einer Ontologie) liegt im Sein stets ein normatives Sollen. Das Gesollte des Menschen ist für die antiken Griechen die Aktualisierung der Tugendhaftigkeit, die bei den Gnostikern keine Beachtungen erhielten. Für Sokrates und seine geistigen Nachfolgern war das Leben auf die Entfaltung der Tugenden ausgerichtet. Das zentrale Thema in Platons Werken ist daher auch die Erziehung zu den Tugenden, die er meisterhaft dargelegt hat.⁸⁹⁵ Im Wissen und Leben entsprechend der Tugend besteht die *eudaimonia* (Glückseligkeit), das Lebensziel des Menschen.⁸⁹⁶

Wenn nun vom Guten und Rechten die Rede ist, dann bezieht sich dies im Sinne des klassischen Naturrechts eben immer auf das Ganze einer menschlichen Gemeinschaft. Der Mensch ist nach der bekannten Definition Aristoteles *zoon politicon*, d.h. er ist nicht autark oder autonom wie ihn manche moderne Denker sehen, sondern zur Erhaltung seines Lebens und Entfaltung seiner Fähigkeiten auf seine Mitmenschen angewiesen. Diese anthropologische Bestimmung ist Grundlage einer jeder politischen Philosophie, die diese Bezeichnung auch verdient. Der Mensch ist ein soziales *und* politisches Wesen.

Damit eine menschliche Gemeinschaft wie insbesondere die Ehe, die Familie oder das Volk überhaupt existiert, bedarf es eines Prinzips, dass sie konstituiert. Dementsprechend stellte Carl Schmitt fest: Zum Politischen gehört die Idee, weil es keine Politik gibt ohne Autorität und

⁸⁹³ Vgl. Hans Joachim Türk: „Was sich alles an Diagnosen und Prognosen als ‚post-‘ und als nachmodern u.a. bezeichnet, ist nicht ohne weiters zur Deckung zu bringen; nur eines scheint ein gemeinsamer Befund zu sein: Alle Lebensbereiche, alle menschlichen Verhaltensweisen und Reaktionen, alle Wertungen und Stellungnahmen differenzieren sich immer mehr, gewinnen immer mehr zentrifugale Kraft, streben weiter auseinander, entziehen sich entrierender, hierarchischer, alles umfassender Orientierung in der Theorie und entsprechender Macht in der Lebenspraxis; statt Verabsolutierung: Relativierung, statt Zentralisierung: Diversifikation, statt Überordnung und Unterordnung: Gleichberechtigung bis zur Gleich-Gültigkeit, statt Einheit: Pluralität – das Stichwort der Postmoderne.“, *Postmoderne*, S. 57. Die postmodernen Denkströmungen entwuchsen dem Historismus und können mit dem Satz Heraklits „Alles fließt“ zusammengefasst werden.

⁸⁹⁴ Platon: *Nomoi*, 716c. Gott zieht und erzieht nach Platon (*helkein*) und biblischen Verständnis den Menschen. Vgl. *Deuteronomium* 8,5: „... sollst du die Erkenntnis gewinnen, dass der Herr, dein Gott, dich erzieht, wie ein Vater seinen Sohn erzieht.“

⁸⁹⁵ Insbesondere die später so bezeichneten Kardinaltugenden: Tapferkeit, Weisheit, Besonnenheit und Gerechtigkeit stellt Platon dar. Die rechte Mitte „zu einem Endzweck“ und die Tapferkeit als ein Feststehen nennen wir heute Charakter. Vgl. Joseph Pieper: *Das Viergespann*. Tugendethisch hat nach klassischer Lehre der Mensch sein Maß, was in einer modernen Vorstellung der „Entgrenzung“ nicht gegeben ist.

⁸⁹⁶ Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, 1095a. Spinoza sollte später sagen: „Die Tugend ist das Glück selbst.“

keine Autorität ohne ein Ethos der Überzeugung.⁸⁹⁷ Die konstituierende Idee für Gesellschaft und Staat ist, wie nicht zuletzt die Geschichte zeigt, in erster Linie Gott und die Nation.⁸⁹⁸ Die Idee ist, wie wir von Platon wissen, übersinnlich und transzendent: „Die Gemeinschaft ist auch ein Bereich religiöser Ordnung.“⁸⁹⁹ Und die platonische Idee ist selbst auch *telos*.

Die Lehre von der Zielgerichtetheit der Dinge gilt bei den alten Griechen eben auch in Bezug auf das Gemeinwesen. Dieses Ziel der Gemeinschaft ist das Gemeinwohl, das auch Prinzip der katholischen Soziallehre ist. Doch worin besteht konkret das Gemeinwohl? Schon Platon erklärte, dass das Ziel des menschlichen Zusammenlebens zunächst die Bedürfnisbefriedigung ist.⁹⁰⁰ Doch ist dieses Ziel nicht der letzte einem Staat innewohnende *telos*. Es ist vielmehr die Idee der Gerechtigkeit.⁹⁰¹ Aristoteles hält in seinem Werk *Politik* fest:

„Da in allen Wissenschaften und Künsten das Gute das Ziel ist, so gilt dies am meisten und vor allem in dem Wichtigsten von allen, nämlich der Kunst des Staatsmannes. Das politische Gute ist das Gerechte, und dieses ist das, was dem Gemeinschaftlichen zuträglich ist.“⁹⁰²

Vor diesem Hintergrund ist das Naturrecht als eine Denkweise zu verstehen, die die Normen für gerechte staatliche Gesetze und Regelungen, so wie ihre Begründung ermöglicht. Das Naturrecht erfasst insbesondere (entsprechend ihrer Dringlichkeit) eine Hierarchie der Zwecke. Der bedeutende Kirchenlehrer Thomas von Aquin erklärte hierzu, was spätere Päpste in ihren Enzykliken bestätigen sollten:

„Das menschlichen Gesetz hat nur insoweit den Charakter eines Gesetzes, insoweit es der rechten Vernunft gemäß ist; und insofern ist es offensichtlich, dass es vom ewigen Gesetz her abgeleitet wird.

⁸⁹⁷ Vgl. Carl Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form*, S. 23. Schmitt weiters: „Kein politisches System kann mit bloßer Technik der Machtbehauptung auch nur eine Generation überdauern.“

⁸⁹⁸ Vgl. Alois Mosser: „Der Nationalstaat zeigt sich als ein politischer Ordnungsentwurf von überzeitlicher Gültigkeit.“, *Nation und Religion im Prozess der politischen Sozialisation Europas. Politik und Theologie in Europa* (Ingeborg Gabriel, Hrsg.), S. 244.

⁸⁹⁹ Vgl. Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*, S. 63. Auch wenn das (orthodoxe und katholische) Christentum die Unterscheidung zwischen einer politischen und geistigen Sphäre kennt, lehnt es eine Trennung von Staat und Kirche im Sinne des Laizismus ab. Der Christ bekennt im Vaterunser: „Der Wille Gottes geschehe, im Himmel, so *auch auf Erden*.“ Der Dienst am Reich Gottes ist für den Christen letztgültiger Inhalt der Politik. Demnach sollen nach christlicher Auffassung die Gebote Gottes und die natürliche Sittenordnung auch im staatlichen Bereich gelten. Der Christ weiß: „Gott regiert die Welt“ (*Psalm* 47, 8-9) und durch Ihn „regieren die Könige, herrschen die Mächtigen in Gerechtigkeit“ (*Buch der Sprüche* 8, 15-16. *Per me reges regnant* ist eines der vier Spruchbänder, die die Könige David und Salomo auf der Reichskrone des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nationen in Händen halten.).

⁹⁰⁰ Platon: *Politeia*, II, 369b-c.

⁹⁰¹ Die Idee der Gerechtigkeit soll nach Platon auch dem Ungleichen „die natürliche Gleichheit“ gewährleisten. Vgl. *Nomoi*, 757.

⁹⁰² Aristoteles: *Politik*, III, 1282b.

Wenn es aber von der Vernunft abweicht, wird es ungerechtes Gesetz genannt und hat nicht den Charakter eines Gesetzes sondern vielmehr den einer Gewalttätigkeit.“⁹⁰³

In dieser Arbeit wurde die heute hoch aktuelle und meist vergessene Auseinandersetzung zwischen *les modernes et les anciens* wieder aufgenommen. Lassen wir zum Abschluss Leo Strauss selbst das Resümee einer gegenwärtigen geistigen Standortbestimmung ziehen. Welche sind die Folgen des modernen Denkens und welche Konsequenzen sollten sich daraus ergeben?

„[Die] vollständige Verwerfung der Tradition: nicht nur ihrer Antworten, auch nicht nur ihrer Fragen, sondern ihrer Möglichkeiten: Die Pfeiler, auf denen unsere Tradition ruhte: Propheten und Sokrates-Platon, sind seit Nietzsche eingerissen. *Nietzsches* Parteinahme für Könige gegen Propheten, für Sophisten gegen Sokrates – Jesus nicht nur kein Gott, auch kein Betrüger, auch kein Genie, sondern ein Trottel. Verworfen das *theorein* und ‚Gut-Böse‘ – Nietzsche der letzte Aufklärer.

Durch Nietzsche ist die Tradition in ihren Wurzeln erschüttert worden. Sie hat ihre Selbstverständlichkeit gänzlich eingebüsst. Völlig autoritätslos, völlig directionslos stehen wir in der Welt. Erst jetzt hat die Frage: ‚*Pos bioteos*?‘ wieder ihre ganze Schärfe bekommen. Wir können sie wieder stellen. Wir haben die Möglichkeit, sie im vollen Ernst zu stellen. Wir können nicht mehr Platons Dialoge obenhin lesen, um verwundert festzustellen, dass schon der alte Platon das und das wusste; wir können nicht mehr obenhin gegen ihn polemisieren. (...)

Wir *können* ganz von vorne anfangen: uns fehlen alle polemischen Affekte gegen die Tradition (haben wir doch nichts, von wo aus wir polemisch sein könnten); und zugleich ist uns die Tradition völlig entfremdet, völlig fragwürdig.

Wir können aber nicht von uns aus sofort antworten; denn wir wissen, dass wir tief in eine Tradition verstrickt sind: Wir sind noch viel tiefer unten als die Höhlenbewohner Platons. Wir müssen uns zum *Ursprung* der Tradition, auf die Stufe *natürlicher Unwissenheit*, erheben. Wollten wir uns mit der gegenwärtigen Lage beschäftigen, so täten wir nichts Anderes, als die Höhlenbewohner, die die Inneneinrichtung ihrer Höhle beschrieben.

Wir haben die *Möglichkeit*, die Ursprünge der Tradition frei zu verstehen: wenn wir uns die größte Mühe geben; das heißt: das frei zu verstehen, was immer als mehr oder minder *selbstverständlich* überliefert worden ist. (...)

Die Frage nach der religiösen Lage der Gegenwart ist kein ernstes Thema. Das Ernste, das mit dieser Frage gemeint ist, ist die Fragen nach dem richtigen Leben. Die Beantwortung dieser Frage verlangt nicht nur eine sonderliche Berücksichtigung der gegenwärtigen Lage, sondern vielmehr den entschlossenen Rückgang auf unsere geschichtlichen Ursprünge.“⁹⁰⁴

⁹⁰³ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 3. Vgl. etwa nur die Enzyklika *Evangelium vitae* von Johannes Paul II..

⁹⁰⁴ Leo Strauss: *Die Religiöse Lage der Gegenwart*, in: *Gesammelte Schriften* (Heinrich Meier, Hrsg.), Band II, S. 389-390. Es sei darauf hingewiesen, dass bei genauer Betrachtung Nietzsches Kritik und Polemik gegen das Christentum den Christen und ihrer Lebenspraxis gilt, nicht aber derjenigen Jesu selbst. Ähnlich wie Strauss sagte Nietzsche: „...bloß die christliche *Praktik*, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es *lebte* ist christlich. (...) Heute noch ist ein *solches* Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein ... *Nicht* ein Glauben, sondern ein Tun, ein Vieles-*nicht*-tun vor allen, ein anderes Sein.“

Die Frage nach der Realisierbarkeit des richtigen Lebens, welches das gerechte ist, bleibt die Aufgabe eines jeden Menschen. Diese Aufgabe besteht vor allem in den Worten Platons darin,

„seinen Blick auf eine Welt zu richten, wo ewige Ordnung und Unwandelbarkeit herrscht, worin die Wesen weder Unrecht tun noch von einander leiden, und worin alles nach einer himmlischen Ordnung und Vernunftgemäßheit geht und er dann diese Welt nachahmt und so viel als möglich davon in seinem Leben als Abbild darstellt“⁹⁰⁵.

Es ist Aufgabe des Menschen, aus der Schattenwelt der Meinungen in der Höhle zum Sonnenlicht aufzusteigen, um seine Mitmenschen an dieses Licht der wahren Erkenntnis zu führen. Dies bedeutet heute zuerst das natürliche Ausgangsniveau der ersten Höhle wieder zu finden. Die Bedrohung von seinen Mitmenschen erschlagen zu werden, muss dabei immer in Kauf genommen werden. Die Philosophie muss mit aller Kraft den Sinn ihres ursprünglichen Auftrages zurückgewinnen.⁹⁰⁶ Der Mensch ist verpflichtet, der Wahrheit zu dienen. Dies ist seine Berufung, die sich aus seiner Wesennatur ergibt – *ad maiorem Dei gloriam*.⁹⁰⁷

Der Antichrist, S. 39. Ähnlich wie Strauss analysiert Eric Voegelin die geistesgeschichtliche Lage und erklärt welche Aufgaben sich auch in unseren Tagen stellen: „Die klassischen und christlichen Traditionen sind heute zurückgedrängt; sie sind schwer geschädigt und diskreditiert durch Jahrhunderte der anti-philosophischen und anti-christlichen Intellektuellenpropaganda; aber sie sind durchaus nicht tot. Im Gegenteil, das letzte Halbjahrhundert dürfte im Rückblick der Geschichte als die entscheidende Periode ihrer Renaissance erscheinen; verglichen mit der Zeit um 1900 haben wir heute wieder eine Wissenschaft von Mensch in Gesellschaft und Geschichte, die sich Wissenschaft nennen darf, ohne Spott zu erregen. Aber der Sozialeinfluss dieser wiedergewonnenen intellektuellen und geistigen Disziplin ist noch sehr gering, übertäubt durch das Marktgeschrei der politischen Intellektuellen und ihre Anhangs in wohlbefestigten Positionen – akademischen, parteilichen, gewerkschaftlichen, verlegerischen, journalistischen und anderen gesellschaftlichen Bollwerken. Es wird viel Zeit, Überredung, Arbeit und wahrscheinlich auch Anwendung von Gewalt brauchen, um diese zerstörenden Faktoren auch nur soweit zurückzudrängen, dass sie nicht noch mehr Unheil anrichten, als sie schon angerichtet haben. Aber die Aufgabe ist *nicht hoffnungslos*.“ Eric Voegelin: *Gnostische Politik*, in derselbe: *Der Gottesmord*, S. 56.

⁹⁰⁵ Platon: *Politeia*, 500b. Ebenso ist nach biblischem Verständnis Aufgabe des Menschen, nach dem Sündenfall sich im Ebenbild Gottes „rückzubilden“. Dies ist nach Voegelin erst möglich durch die Reaktivierung von Erfahrungen durch Symbole, durch die eine tiefere (erste) Realität durch alle geistigen Vernebelungen erst erfasst werden kann. Symbole dienen nach Voegelin dazu den „Seinssprung“ zwischen Immanenz und Transzendenz bewältigen zu können. Gerechtigkeit galt für Platon als Summe des Tugendhaften schlechthin. Sie muss in einer Welt Nietzsches und des Sophismus zum Skandal werden und zum Kreuz führen. Über die Nachahmung der Tugend schrieb Platon zu einem Ereignis, das ca. 370 Jahre nach seinem Tod (328 vor Christus): „Sie, nämlich, die welche die Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit loben, sagen aber so, dass der so gesinnte Gerechte wird gefesselt, gezeißelt, gefoltert, geblendet werden an beiden Augen und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, ans Kreuz geschlagen und einsehen, dass man nicht gerecht sein, sondern scheinen wolle.“, *Politeia*, II, 361e.

⁹⁰⁶ Johannes Paul II.: *Fides et ratio*, Nr. 6.

⁹⁰⁷ „Solange das Leitbild ‚Sokrates‘ heißt, wird sie den Blick auf Christus nicht verstellen.“, Robert Spaemann, *Christentum und Philosophie der Neuzeit*, in derselbe: *Das unsterbliche Gerücht*, S. 91. Hierzu Joseph Pieper: „...es könnte so kommen, dass am Ende der Geschichte die Wurzel aller Dinge und die äußerste Bedeutung der Existenz – und das heißt doch: den spezifischen Gegenstand des Philosophierens – nur noch von denen in den Blick genommen und bedacht wird, welche glauben.“, *Die mögliche Zukunft der Philosophie*, in derselbe: *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, S. 303.

8. Namensverzeichnis (Auswahl)

A

Aquin, Thomas 4, 33, 34, 36, 37, 41, 85, 121, 125, 126, 193, 194, 199, 207, 210, 213, 224, 226, 227, 232, 234

Aristoteles 8, 9, 17, 19, 20, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 32, 36, 44, 47, 51, 57, 60, 61, 62, 66, 68, 72, 73, 74, 75, 79, 82, 85, 86, 98, 111, 115, 118, 119, 126, 145, 155, 159, 160, 162, 164, 174, 179, 180, 184, 187, 188, 190, 191, 199, 211, 212, 213, 218, 225, 227, 233, 238

B

Benedikt XVI. 20, 21, 31, 35, 38, 42, 72, 123, 127, 147, 183, 191, 192, 200, 201, 202, 204, 206, 210, 220, 231, 233, 235

C

Cicero 30, 67, 68, 202, 218

Cortés 39, 110, 122, 136, 140, 205, 218

F

Fiore 6, 65, 109, 149, 150, 151, 152, 227, 228

G

Goethe 4, 9, 14, 36, 75, 107, 171, 172, 173, 175, 210, 228

H

Hegel 8, 51, 65, 67, 78, 105, 109, 111, 112, 120, 121, 149, 163, 164, 167, 171, 195, 200, 219, 221, 233

Heidegger 12, 17, 35, 47, 51, 106, 109, 141, 144, 173, 228, 235, 238

Hobbes 6, 8, 18, 19, 30, 47, 51, 53, 54, 64, 65, 109, 122, 138, 148, 149, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 180, 195, 206, 207, 222, 223, 229

Horneffer 9, 113, 116, 178, 180, 181, 182, 183, 221, 228

J

Johannes Paul II. 12, 26, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 42, 67, 68, 69, 118, 122, 135, 142, 144, 145, 149, 178, 191, 196, 204, 209, 211, 213, 215, 220

K

Kant 8, 13, 19, 25, 30, 67, 73, 74, 80, 105, 106, 109, 127, 130, 161, 164, 168, 171, 229

L

Leo XIII. 31, 32, 33, 34, 37, 38, 43, 85, 135, 136, 193, 196, 199, 200, 209, 220, 234, 237

M

Machiavelli 6, 47, 50, 53, 54, 55, 65, 109, 131, 149, 155, 156, 157, 158, 159, 195, 219, 223, 224, 229, 234

Messner 5, 18, 23, 31, 37, 42, 43, 44, 45, 46, 184, 187, 191, 192, 193, 197, 200, 205, 219

N

Nietzsche 12, 16, 19, 20, 47, 55, 65, 78, 87, 101, 102, 103, 104, 111, 112, 114, 115, 116, 122, 123, 127, 142, 144, 164, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 186, 205, 213, 214, 219, 224, 230, 232, 233

O

Ockham 6, 109, 130, 149, 153, 154

P

Pius IX. 39, 40, 134, 135, 222

Pius X. 39, 40, 177, 230

Pius XII. 36, 39, 40, 41, 71, 125, 126, 142, 143, 222, 226, 236

Platon 8, 9, 11, 16, 17, 19, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 47, 51, 57, 60, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 90, 91, 95, 100, 107, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 126, 143, 144, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 199, 206, 207, 211, 212, 213, 214, 221, 225, 227, 228, 234, 236, 238

Popper 6, 65, 109, 149, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 207, 208, 221, 237

R

Ratzinger 20, 21, 31, 33, 34, 35, 37, 38, 76, 78,
121, 123, 125, 126, 127, 136, 200, 202, 204, 208,
209, 210, 211, 219, 221, 236

S

Sokrates 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 19, 24, 26, 27, 51,
54, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 81, 82, 83, 84, 85,
87, 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
128, 129, 143, 144, 165, 169, 170, 178, 180, 181,
182, 183, 184, 186, 187, 190, 200, 206, 213, 215,
221, 228, 230, 235, 238

Spaemann 2, 12, 21, 25, 28, 29, 39, 54, 74, 84, 103,
104, 106, 108, 109, 110, 124, 126, 151, 154, 161,
177, 187, 192, 201, 205, 208, 210, 215, 223, 237

Spann 8, 56, 130, 131, 189, 190, 197, 222, 228

Strauss 1, 5, 8, 9, 12, 13, 15, 16, 17, 21, 25, 26, 27,
29, 30, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
59, 65, 66, 67, 109, 121, 122, 123, 124, 128, 129,
136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161,
162, 163, 169, 179, 183, 185, 188, 191, 197, 199,
201, 207, 211, 213, 214, 223, 225, 226, 229, 230,
231, 232, 234, 236, 237, 238, 239

T

Toqueville 134, 208

V

Voegelin 1, 5, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 23, 30,
54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
79, 81, 82, 83, 85, 88, 89, 90, 94, 99, 100, 105,
107, 109, 111, 120, 121, 123, 124, 127, 129, 130,
132, 133, 136, 141, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 155, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 166,
167, 169, 175, 179, 183, 184, 185, 191, 195, 196,
197, 198, 201, 205, 206, 212, 214, 224, 225, 227,
228, 230, 231, 232, 238, 239

W

Weber 106, 141, 146, 147, 235, 236

Weiler 2, 31, 42, 193, 236

9. Quellenverzeichnis

I. Primärliteratur

- Anselm von Canterbury: *Proslogion (Untersuchungen)*, latein.-deutsche Ausg. von Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart, Frommann, 1962.
- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*, übersetzt von Olof Gigon, Zürich/München, Aus der Bibliothek der Alten Welt des Artemis Verlags, 1951.
 - *Physik. Über die Welt*, Lehrwerke, übertragen von Paul Gohlke, 3. Auflage, Paderborn, Schöningh, 1968.
 - *Metaphysik*, Schriften zur ersten Philosophie, übersetzt und hrsg. von Franz Schwarz, Stuttgart, Reclam, 1984.
 - *Politik*, Übersetzt von Carl Stahr und Adolf Stahr, Berlin-Schöneberg, Langenscheidt, 1855 – 1908.
 - *Sophistische Widerlegungen*, übers. u. mit Anm. vers. von Eugen Rolfes, 2. Aufl., Hamburg, Meiner, 1922 - 1968.
- Augustinus, Aurelius: *De civitate Dei (Der Gottesstaat)*, übersetzt von Carl Johann Perl, 2. Auflage, Salzburg, O. Müller, 1966.
- Bolz, Norbert: *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2008.
 - *Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2009.
- Cicero, Marcus Tullius: *Der Staat (De republica)*, hrsg. und übers. von Rainer Nickel, Mannheim, Artemis & Winkler, 2010.
 - *Gespräche in Tusculum*, Übersetzt von Friedrich Spiro, Leipzig, Reclam jun., 1922.
 - *Offizien (De Officiis)*. Vom pflichtgemäßen Handeln, übers., komm. u. hrsg. v. Heinz Gunermann, Stuttgart, Reclam, 2007
- Clemens Alexandrinus: *Excerpta es Theodoto*, Ausgewählte Schriften, übers. von Otto Stählin, München, Kösel & Pustet, Bibliothek der Kirchenväter, 1934-1938.
- de Tocqueville, Alexis: *Über die Demokratie in Amerika*, Frankfurt am Main, Fischer Bücherei, 1956.
- Descartes, René : *Discours de la méthode (Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung)*, Übersetzt u. hrsg. von Lüder Gäbe, Hamburg, Meiner, 1969.
- Cortés, Donoso: *Der Abfall vom Abendland*, Dokumente, Wien, Thomas Morus Presse,

Herder, 1948.

- *Essays über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1861 bis 1853*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Günter Maschke, Weinheim, Acta humaniora, 1989.

- Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg, Verlag Herder, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hauptwerken in sechs Bänden, Band V, Hamburg, Meiner, 1999.
- *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- *Vorlesungen über die Geschichte*, Werke in zwanzig Bänden. Band XVIII, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- Herder (Hrsg.): *Die Bibel. Vollständige Ausgabe des Alten und Neuen Testaments in der Einheitsübersetzung*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991.
- Höffner, Joseph Kardinal: *Christliche Gesellschaftslehre*, Neuausgabe, hrsg., bearb. und ergänzt von Lothar Roos, Kevelaer, Butzon & Bercker, 2000.
- Irenäus: *Contra omnes haereses*, Band 1-3, Ausgewählte Schriften, Kempten, Kösel Verlag, 1912.
- Machiavelli, Niccolò: *Der Fürst*, Frankfurt am Main Insel Taschenbuch, 1990.
- *Discorsi. Staat und Politik*, Frankfurt am Main, Insel Taschenbuch, 2000.
- Messner, Johannes: *Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben*, Osnabrück, Verlag Fromm, 1962.
- *Das Naturrecht, Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik* Innsbruck, Siebte unveränderte Auflage, Tyrolia Verlag, 1958.
- *Ethik. Kompendium der Gesamthethik*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1955.
- *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik*, Innsbruck, Tyrolia Verlag 1954.
- *Menschenwürde und Menschenrechte*, München, Oldenbourg, 2004.
- *Sinn der Gesellschaft*, München, Oldenbourg, 2003.

- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, Werke in drei Bänden, Band I, herausgegeben von Karl Schlechta, München, 1954
 - *Aus dem Nachlaß der Achziger*, Briefe (1861 - 1889), 6. Aufl., Ullstein, 1984.
 - *Die fröhliche Wissenschaft*, Werke in drei Bänden, Band II, hrsg. von Karl Schlechta, Hanser Verlag, 1981.
 - *Götzendämmerung. Oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Werke in drei Bänden, Band I, hrsg. von Karl Schlechta, München, Ullstein, 1954.
 - *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*, Frankfurt, Insel Taschenbuch, 1986.
 - *Menschliches, Allzumenschliches*, Werke in drei Bänden, Band I, hrsg. von Karl Schlechta, München, Ullstein, 1954.
 - *Jenseits von Gut und Böse*, Werke in drei Bänden, Band IV, hrsg. von Karl Schlechta, München, Ullstein, 1976.
 - *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Werke in drei Bänden, Band I, hrsg. von Karl Schlechta, München, Ullstein, 1954.
- Papst Benedikt XVI.: *Caritas in veritate (Die Liebe in der Wahrheit)*, Rom, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Enzyklika, 2009.
 - *Deus Caritas Est (Gott ist Liebe)*, Enzyklika, Rom, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2005.
 - *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*, Freiburg, Herder, 2010.
 - *Spe salvi (In der Hoffnung gerettet)*, Enzyklika, Rom, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2007.
- Papst Johannes Paul II.: *Centesimus Annus. 100 Jahre Rerum novarum*, Amtliche vatikanische Fassung in der von der deutschen Bischofskonferenz approbierten deutschen Übersetzung Stein am Rhein (Schweiz), Christiana-Verlag, 1991.
 - *Evangelium vitae. Frohbotschaft des Lebens*, Enzyklika, Stein am Rhein (Schweiz), Christiana-Verlag, 1995.
 - *Fides et ratio. Glaube und Vernunft*, Enzyklika, Stein am Rhein (Schweiz), Christiana-Verlag, 1998.
 - *Redemptor hominis*, Enzyklika, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1979.
 - *Sollicitudo rei socialis*, Enzyklika, Stein am Rhein (Schweiz), Christiana-Verlag, 1988.

- *Veritatis Splendor (Glanz der Wahrheit)*, Enzyklika, Bonn, Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, 1993.
- Papst Leo XIII.: *Libertas praestantissimum*, Freiburg, Herder, 1888.
- *Rerum novarum. Die Ezyklika über die Arbeiterfrage*, übers. und mit Zwischentiteln von Anton Rohrbasser, 4. Aufl. Rex-Verlag, 1957.
- Papst Paul VI.: *Octogesima adveniens, Für soziale Gerechtigkeit*, anlässlich der 80-Jahr-Feier der Veröffentlichung der Enzyklika „Rerum Novarum“, Recklinghausen, Bitter , 1971.
- Papst Pius XI.: *Quadragesimo anno*, Die Rundschreiben Leos XIII. und Pius XI. über die Arbeiterfrage, amtlicher deutscher Text, 4. Aufl., Köln, Kath. Tat-Verlag, 1932.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hrsg.): *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg, Herder, 2006.
- Platon: *Apologie des Sokrates / Kriton*, übersetzt von Manfred Führmann, Stuttgart, Reclam, 1987.
- *Laches*, Übersetzt von Julia Kerschensteiner, Stuttgart, Reclam Verlag, 1975.
- *Der Staat. Oder Über die Gerechtigkeit*, übersetzt von A. Horneffer, Leipzig, Klinkhardt Verlag, 1908. / übersetzt v. Karl Vrestska, Stuttgart, Philipp Reclam jun, 1958.
- *Das Trinkgelage. Oder über den Eros (Symposion)*, übersetzt von Ute Schmidt-Berger, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 2004.
- *Die Unsterblichkeit der Seele (Phaidon)*, übersetzt von Rudolf Rufener, Düsseldorf Artemis und Winkler, 2007.
- *Menon*, übersetzt von Reinhold Merkelbach, Frankfurt, Athenäum-Verlag, 1988.
- *Nomoi (Die Gesetze)*, eingel. von Olof Gigon. und übertr. von Rudolf Rufener, Zürich, Artemis-Verlag, 1974.
- *Timaios*, übersetzt von Thomas Paulsen und Rudolf Rufener, Düsseldorf, Artemis und Winkler, 2007.
- Plotin: *Enneaden*, ein Kommentar von Christian Tornau, Stuttgart, Teubner, 1998.
- Popper, Karl: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bände. I: *Der Zauber Platons*; II.: *Falsche Propheten: Hegel. Marx und die Folgen*, Bern, Francke Verlag, 1957.
- Protagoras: *Fragmente*, Aspekte einer Logik des Widerspruchs : Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001.

- Ratzinger, Joseph Kardinal: *Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte*, Eichstätter Hochschulreden 61, München, Minerva Publikationen, 1988.
- *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Herder Verlag, 2007.
- *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, 4.Auflage, Freiburg, Herder, 2005.
- *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen. Verlautbarung des Apostolischen Stuhles*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), 1990.
- *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1987.
- *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, München, Wilhelm Heyne Verlag, 1996.
- *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, Herder Verlag, 1993.
- *Werte in Zeiten des Umbruch. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg, Herder Verlag, 2005.
- *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1993.
- *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vettorino Messori*, München-Wien, Verlag Neue Stadt, 1985.
- Rohrbasser, Anton (Hrsg.): *Heilslehre der Kirche, Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg (Schweiz), Paulusverlag, 1953.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen* (Text von 1932), Berlin, 7. Auflage, Duncker und Humblot, 2002.
- *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg, Hanseatische Verlags-Anstalt, 1938 .
- *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Text von 1914), Berlin, Duncker & Humblot, 2004.
- *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin, Duncker & Humblot, 1934.
- *Römischer Katholizismus und politische Form*, München, Theatiner Verlag, 1925.
- *Theodor Däubler Nordlicht. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, unveränderte Ausgabe, Berlin, Duncker & Humblot, 1991.

- Spann, Othmar: *Gesellschaftsphilosophie*, München, Oldenbourg, 1928.
 - *Kategorienlehre*, Jena, Fischer, 1939.
 - *Philosophenspiegel. Die Hauptlehren der Philosophie*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1933.
 - *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, Wien, Gallus Verlag, 1947.
- Spaemann, Robert: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2007.
 - *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln, Johannes, 1977.
 - *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie*, München, Serie Piper, 1987.
 - *Rousseau – Mensch oder Bürger*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2008.
 - *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2010.
 - *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1977.
- Robert Spaemann / Löw, Reinhard: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München, Piper, 1985.
- Strauss, Leo: *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss* (Hrsg. von Hilail Gildin), Detroit, Wayne State University Press, 1989.
 - *Gesammelte Schriften* (Hrsg. von Heinrich Meier), bisher erschienen Band 1-3, Stuttgart, Metzler Verlag, 1996-2001.
 - *Hobbes politische Wissenschaft*, Neuwied am Rhein und Berlin, Hermann Luchterhand Verlag, 1965.
 - *Liberalism, Ancient and Modern*, Chicago (Illinois), University Chicago Press, 1968.
 - *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, Köhler, 1956 / *Natural Right and History*, Chicago, University Chicago Press, 1953.
 - *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, Reprint, University Chicago Press, 1952.
 - *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlin, Schocken Verlag, 1935.
 - *Über Tyrannis. Eine Interpretation von Xenophons „Hieron“*, Neuwied/Berlin, Leuchterhand, 1963.
 - *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
 - *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.

- *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss, Selected and Introduced by Thomas Pangle, Chicago, 1989.
- *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe (Illinois), The Free Press, 1958.
- *What is Political Philosophy? And other Studies*, Westport (Connecticut), Greenwood Press Publishers, 1959.
- Voegelin, Eric: *Anamnesis, Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Freiburg, Verlag Karl Alber, 2005.
- *Autobiographische Reflexionen*, München, Reihe Pariaogoe Wilhelm Fink Verlag, 1994.
- *Das Drama des Menschsein. Die Walter Turner Candler Lectures*, Wien, Passagen Verlag, 2007.
- *Das Jüngste Gericht: Friedrich Nietzsche* (Hrsg. von Peter Opitz), Berlin, Matthes & Seitz, 2007.
- *Der autoritäre Staat*, Wien, Springer, 1936.
- *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1999.
- *Die geistige und politische Zukunft der westlichen Welt* (Hrsg. von Peter J. Opitz), Occasional Papers, Band I, München, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2002.
- *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, (Hrsg. von Peter Opitz), München, Reihe Pariaogoe, Wilhelm Fink Verlag, 2008.
- *Die Neue Wissenschaft der Politik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004 / *The New Science of Politics, An Introducion*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.
- *Die politischen Religionen*, Wien, Bermann-Fischer, 1938.
- *Die spielerische Grausamkeit der Humanisten. Eric Voegelins Studien zu Niccolò Machiavelli und Thomas Morus*, übersetzt von Dietmar Herz, München, Fink, 1995.
- *Evangelium und Kultur. Das Evangelium als Antwort*, München, Fink, 1997.
- *From Enlightenment to Revolution*, Edited by John Hallowell, Durham/North Carolina, Duke University Press, 1975.
- *Mysterium, Mythos und Magie. Bewusstseinsphilosophische Meditationen*, Wien, Passagen Verlag, 2006.
- *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl* (Hrsg. von Peter Opitz), Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.
- *Ordnung und Geschichte* (Hrsg. von Peter Opitz), 10 Bände, München, Fink Verlag, 2000-2005 /

Order and History, 5 Bände, Baton Rouge (Louisiana), Louisiana State University Press, 1956-1987.

- *Rasse und Staat*, Tübingen, Verlag von J.C. Mohl, 1933.

- *Realitätsfinsternis*, Berlin, Matthes & Seitz, 2010.

- *Vernunft: Die Erfahrung der klassischen Philosophen*, (Hrsg. von Peter J. Opitz), Occasional Papers, Band LIV, München, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München, 2006.

- *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München, Kösel Verlag, 1959 / *Science, Politics and Gnosticism*, Chicago, Gateway Edition, Henry Regnery Company, 1968.

- Voegelin, Eric / Strauss, Leo: *Glaube und Wissen, Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*, München, Wilhelm Fink, 2010.

- Voegelin, Eric / Schütz, Alfred / Strauss, Leo / Gurwitsch, Aron: *Briefwechsel über die Neue Wissenschaft der Politik*, Freiburg, Alber-Reihe, 1993.

- Von Aquin, Thomas: *De regimine principum (Über die Herrschaft der Fürsten)*, übers. von Friedrich Schreyvogel, Stuttgart, Reclam, 1971.

- *Summa contra Gentiles: Oder die Verteidigung der höchsten Wahrheiten*, übers. von Helmut Fahsel, Zürich, Fraumünster-Verlag, 1945.

- *Summe der Theologie*, zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart, Band I-III, Stuttgart, Alfred Körner Verlag, 1954.

- Xenophanes von Elea: *Elegien*. Die Fragmente der Vorsokratiker, übersetzt von Hermann Diels, 1. Band, 4. Auflage, Berlin, 1922.

II. Sekundärliteratur

- Allwohn, Adolf: *Der Mythos bei Schelling*, Leipzig, Pan-Verlag Rolf Heise, 1927.

- Andersen, Carl (Hrsg.): *Die Gnosis*, Zürich, Artemis Verlag, 1969.

- Anghern, Emil: *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2000.

- Bader, Erwin: *Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt*, Wien, Herder, 1991.

- *Der Friede als Frucht der sozialen Gerechtigkeit. Ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden. Mit Beiträgen von Religionsvertretern, Theologen und Philosophen*, Wien, LIT-Verlag, 2002.

- *Die Macht des Geistes* (Hrsg.), *Festgabe für Norbert Leser zum 70. Geburtstag*, Frankfurt am Main / Wien, Lang Verlag, 2003.

- Ballestrem, Karl Graf / Ottmann, Henning (Hrsg.): *Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkoowicz zum 65. Geburtstag*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996.
 - Baur, Friedrich Christian: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, Osiander, 1835.
 - Bergbauer, Harald: *Eric Voegelins Kritik an der Moderne*, Würzburg, Spektrum Philosophie, Band 17, Ergon Verlag, 2000.
 - Berger, David (Hrsg.): *Die Enzyklika „Humani generis“ Papst Pius XII. 1950-2000*, Köln, Editiones Una Voce, 2000.
- *Thomas von Aquin begegnen*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2002.
- Bergson, Henri: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*, Jena, Eugen Diederichs Verlag, 1933.
 - Bluhm, Harald: *Die Ordnung der Ordnung. Das politische Philosophieren von Leo Strauss*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.
 - Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002.
 - Braach, Regina: *Voegelins politische Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
 - Buchheim, Thomas (Hrsg.): *Gorgias. Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg, Meiner, 1989.
 - Bundesverband der deutsch-katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (Hrsg.): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, 8. Auflage, Bernheim, 1992.
 - Burke, Edmund: *An Appeal from the New to the Old Whigs. Consequence of Some Late Discussions in Parliament Relative to the Reflections on the French Revolution 1791, Selected Writings and Speeches*, Garden City, New York, 1963.
 - Burke, Peter: *Die europäische Renaissance. Zentren und Peripherien*, München. Beck, 2005.
 - Böckenförde, Wolfgang: *Staat Gesellschaft Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
 - Chesterton, Gilbert Keith: *Der stumme Ochse. Über Thomas von Aquin*, Freiburg/Wien, Herder, 1960.
 - Coreth, Erich SJ: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. & 20. Jahrhunderts*, 3 Bände, Graz, Styria Verlag, 1987 - 1988, 1990.
 - Courtois, Stéphane: *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München, Piper, 1998.

- Dávila, Nicolás Gómez: *Das Leben ist die Guillotine der Wahrheiten. Ausgewählte Sprengsätze*, herausgegeben von Martin Mosebach, Frankfurt am Main 2006.
- Dempf, Alois; Arendt, Hannah; Engel-Janosi, Friedrich (Hrsg.): *Politische Ordnung und menschliche Existenz, Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, München, Verlag Beck, 1962.
- De Reynold, Gonzague: *Europas Einheit. Jerusalem, Griechenland, Rom*, München, Verlag Anton Pustet, 1961.
- De Saint-Exupéry, Antoine: *Die Stadt in der Wüste (Citadelle)*, Düsseldorf, Karl Rausch Verlag, 1956.
- De Spinoza, Baruch: *Tractatus theologico-politicus (Theologisch-politischer Traktat)*, übertr. u. eingel. nebst Anm. u. Reg. von Carl Gebhardt, 5. Aufl., Hamburg, Meiner, 1955.
- Dieter, Theodor: *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, Berlin, de Gruyter, 2001.
- Ebbinghaus, Julius: *Über die Fortschritte in der Metaphysik*, Tübingen, Mohr, 1931.
- Ehrenberg, Victor: *Der Staat der Griechen*, Zürich, Artemis Verlag, 1965.
- Eliade, Marcial: *Geschichte der religiösen Ideen*, Freiburg, Herder, 2009.
- Eliot, T. S.: *Die Idee einer christlichen Gesellschaft (The Idea of a Christian Society)*, Wien, Amandus-Verlag, 1949.
- Erler, Michael: *Platon*, München, Beck, 2006.
- Fellermeier, Jakob: *Das Naturrecht und seine Problem*, Stein am Rhein, Chistiana Verlag, 1980.
- Figal, Günther: *Hans-Georg Gadamer -Wahrheit und Methode*, Berlin, Akademie-Verlag, 2007.
- Fischl, Johann: *Christliche Weltanschauung und die Probleme der Zeit*, Graz, Styria, 1946.
- Flashar, Hellmut (Hrsg.): *Die Philosophie der Antike*, Basel, Schwabe Verlag, 2007.
- Foot, Philippa: *Die Natur des Guten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- Forschner, Maximilian: *Thomas von Aquin*, München, Beck, 2006.
- Förster, Werner: *Die Gnosis, Von Valentin zu Herakleon : Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentianischen Gnosis*, Gießen, Töpelmann , 1928.
- Forster, Karl (Hrsg.): *Christentum und Liberalismus*, München, Karl Zink Verlag, 1960.
- Fortin, L. Ernest: *Classical Christianity And The Political Order. Reflections on the Theologico-Political Problem*, Lanham (Maryland), Rowman & Lilliefeld Publishers, 1996.
- Frederici, Michael: *Eric Voegelin. The Restoration of Order*, Welmington (Delaware), ISI Books, 2002.

- Gabriel, Ingeborg (Hrsg.): *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern, Grünewald Verlag, 2008.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Berlin, Jungker und Dünnhaupt Verlag, 1940.
- Gerber, Karl: *Der Universalismus bei Othmar Spann im Hinblick auf seine Religionsphilosophie*, Bonn, Bonner Universitätsdruckerei Gebr. Scheur., 1933.
- Giedroj, Karol: *Die Rolle von Transzendenz und Religion in der politischen Theorie Eric Voegelins*, Innsbruck, Dissertation, 2002.
- Gillespie, Michael Allen: *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
- Grundmann, Herbert: *Studien zu Joachim von Fiore*, Unveränd. reprograf. Nachdr. d. Ausg., Leipzig, Teubner, 1927.
- Grunenberg, Antonia: *Antifaschismus – deutscher Mythos*, Hamburg, Rohwelt, 1993.
- Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, Basel, Hess, 1950.
- *Der unvollständige Mensch und die Macht*, Würzburg, Werkbund Verlag, 1958.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe. Aus der Erfahrung des Denkens 1910 – 1976*, hrsg. Friedrich Wilhelm von Herrmann, 2., durchges. Auflage, Frankfurt, Klostermann, 2002.
- Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster, Schriften des Institutes für christliche Sozialwissenschaften, Aschendorff Verlag, 1990.
- Henkel, Michael: *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1997.
- Heilke, Thomas: *Eric Voegelin. In Quest of Reality*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse, Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, Reclam jun., 1982.
- Hereth, Michael: *Tocqueville zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1991.
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie. Altertum und Mittelalter*, Freiburg, Herder Verlag, 1953.
- Holmes, Stephan: *Die Anatomie des Antiliberalismus*, Hamburg, Rotbuch-Verlag, 1995.
- Horneffer, Ernst: *Der junge Platon. Sokrates und die Apologie*, Giessen, Verlag von Alfred Töpelmann, 1922.
- Hugh, Glenn (edited): *The Politics of the Soul. Eric Voegelin on Religious Experience*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- Huyn, Hans: *Ihr werdet sein wie Gott. Der Irrtum des modernen Menschen von der Französischen Revolution bis heute*, München, Universitas Verlag, 1983.

- Iwerse, Julian: *Gnosis – Eine Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1994.
- Jäger, Lorenz: *Hinter dem Großen Orient: Freimaurer und Revolutionsbewegungen*, Wien, Karolinger Verlag, 2009.
- Jaspers, Karl: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 5. Auflage, Walter de Gruyter, 1965.
- Jeremias, Joachim / Michel, Otto: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Die Umwelt des Neuen Testaments*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959.
- Jonas, Hans: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1999.
- Kamenicky, Eduard: *Der Ideenrealismus Anselms von Canterbury*, Dissertation, 1949.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, Reclam, 1971.
- *Metaphysik der Sitten*, 2. Band, Königsberg, 1798-1803.
- *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen*, Königsberg, 1797.
- *Prolegomena. Zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Hamburg, Meiner, 1957.
- *Was ist Aufklärung?. Ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. von Horst Brandt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999.
- Kauffmann, Clemens: *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1999.
- *Ontologie und Handlung. Untersuchungen zu Platons Handlungstheorie*, Alber-Reihe Praktische Philosophie, Freiburg, Verlag Karl Alber, 1992.
- Keller, Adolf: *Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson)*, Jena, Eugen Diederichs, 1914.
- Kelsen, Hans: *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig, Deuticke, 1934.
- Kersting, Wolfgang: *Machiavelli*, München, Beck, 1988.
- *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Berlin, Akademischer Verlag, 2008.
- Kessler, Udo: *Die Wiederentdeckung der Transzendenz. Ordnung von Mensch und Gesellschaft im Denken Eric Voegelins*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995.
- Kettern, Bernd: *Sozialethik und Gemeinwohl. Begründung einer realistischen Sozialethik bei Arthur F. Utz*, Berlin, Duncker & Humblot, 1992.
- Kozljanic, Robert Josef: *Lebensphilosophie. Eine Einführung*, Stuttgart, Verlag Kohlhammer, 2004.

- Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Felix Meiner Verlag, 2002.
- *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*, Weinheim, Verlagsgesellschaft, 1991.
- Franz Krabach: *Das verratene Wort - Von den Quellen des Seins und der Geschichte ihrer Verschüttung*, Rachertshofen, 2002.
- Kuhn, Helmut: *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*, München, Kösel Verlag, 1959.
- Kuhn Helmut/Wiedmann, Franz: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Deutscher Kongress für Philosophie 1962 in Münster, München, Pustet, 1962.
- Leisegang, Hans: *Die Gnosis*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1955.
- Lefebvre, Marcel: *Sie haben Ihn entthront. Vom Liberalismus zur Apostasie*, (Original: *Ils L'ont decouronné, Du libéralisme à l'apostasie*), Stuttgart, Priesterbruderschaft Pius X., 1988.
- Lemius, J. B.: *Der Modernismus. Katechismus über den Modernismus nach der Enzyklika Pascendi Dominici Gregis von P. Pius X.*, Jaidhof, Rex Regum, 2003.
- Leser, Norbert: *Gottes Spuren in Österreich. Mein Verhältnis zum (politischen) Katholizismus*, Wien, Verlag Herold, 1978.
- *Sozialphilosophie. Vorlesungen zur Einführung*, Wien, Böhlau, 1984.
- Lessing, Ephraim: *Kleine Schriften*, Sämtliche Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von Hugo Göring, Stuttgart, Cotta (Cotta'sche Bibliothek der Weltliteratur), 1893.
- Ley, Michael/ Neisser, Heinrich/ Weiss, Gilbert (Hrsg.): *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk Eric Voegelins*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2003.
- Ley, Michael/ Weiss, Gilbert: *Voegelin in Wien. Frühe Schriften*, Wien, Passagen Verlag, 2007.
- Liessmann, Konrad Paul: *Die großen Philosophen und ihre Probleme. Vorlesungen zur Einführung in die Philosophie*, WUV-Universitätsverlag, 2001.
- Liessmann, Konrad/ Weinberger, Gerhard (Hrsg.): *Perspektive Europa. Modelle für das 21. Jahrhundert*, Wien, Verlagsgesellschaft, 1999.
- Lossi, Annamaria: *Nietzsche und Plato. Begegnungen auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*, Würzburg, Epistema – Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Königshausen & Neumann, 2006.
- Luther, Martin: *Von weltlicher Obrigkeit. Schriften zur Bewährung des Christen in der Welt*, Calwer Luther Ausgabe, Güterloh, Siebenstern, 1978.
- Machek, Christian: *Die invocatio Dei in europäischen Verfassungen. Deutung und Bedeutung aus christlich-konservativer Weltanschauung*, Regensburg, Grin Verlag, 2008.

- Machek, Erich: *Die österreichische Bundesverfassung*, Wien, Cura Verlag, 1949.
- MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1995.
- Maritain; Jacques: *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit (Humanisme intégral)*, Heidelberg, Pfeffer Verlag, 1950.
- *Trois Reformateur. Luther, Descartes, Rousseau, Avec six portraits*, Paris, Plon-Nourrit, 1925.
- Matlány, Janne Haaland: *Vernuntreute Menschenrechte. Droht eine Diktatur des Relativismus?*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2006.
- Matuschek, Stefan: *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tübingen, Niemeyer, 1991.
- Manent, Pierre: *Modern Liberty and its Discontents*, Lanham (Virginia), Rowman & Littlefield, 1998.
- McAllister, Ted: *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for a postliberal Order*, Lawrence (Kansas), University Press of Kansas, 1995.
- Meier, Heinrich: *Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 1988
- *Das politisch-theologische Problem*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 2003.
- *Die Denkbewegungen Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart-Weimar, 2000.
- *Warum politische Philosophie?*, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, 2000.
- Meyer, Josph (Hrsg.): *Meyers Großes Koversationslexikon.*, ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens, 6.,gänzlich Neubearb. u. verm. Auflage, Leipzig,1906.
- Mihlig, Gabriela / Pytlik, Alexander (Hrsg.): *Mit Maria – auf Christus schauen. Festschrift für Papst Benedikt XVI.*, Graz, Leopold Stocker Verlag, 2008.
- Miethke; Jürgen: *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin, De Gruyter, 1969.
- Mölzer, Andreas: *Europa 2084*, Wien, FPÖ Bildungsinstitut, 2009.
- Mölzer, Andreas / Bernhard Tomaschitz: *Europa – Traum und Albtraum. Vom Heiligen Reich zur Europäischen Union. Ein Kontinent geeint in seinen Gegensätzen*, Wien, W3 Verlagsgesellschaft, 2007.
- Motschmann, Klaus (Hrsg.): *Abschied vom Abendland? Die Moderne in der Krise*, Graz/Stuttgart, Stocker Verlag, 1997.
- Müller-Schmid, Peter Paul: *Der Rationale Weg zur Politischen Ethik*, Stuttgart, Veröffentlichungen des Instituts für Gesellschaftswissenschaften, Seewald Verlag, 1972.

- Nicoll, Peter: *Englands Krieg gegen Deutschland. Die Ursachen, Methoden und Folgen des Zweiten Weltkriegs*, Tübingen, Verlag der Deutschen Hochschullehrer-Zeitung, 1963.
- Nigg, Walter: *Der christliche Narr*, Zürich, Artemis Verlag, 1956.
 - *Friedrich Nietzsche*, Zürich, Diogenes, 1994.
 - *Das ewige Reich*, Zürich, Artemis Verlag, 1954.
- Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Hrsg. von Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Ausg. in 4 Bänden, Stuttgart, Kohlhammer, 2006.
- Oldenbourg (Hrsg.): *Katechismus der Katholischen Kirche*, München, Paulusverlag, 1993.
- Ortega y Gasset, José: *Aufstand der Massen*, Gesammelte Werke, Band III, Stuttgart, DVA, 1996.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen*, Band 1, Teilband 1-2, Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2001.
- Pangle, Thomas: *Leo Strauss. An introduction to his thought and intellectual legacy*, Baltimore (Maryland), The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Paulsen, Nina: *Leo Strauss und Eric Voegelin: Konturen einer Ordnungssuche, Das politische Philosophieren in der Moderne auf antiker Grundlage*, Kiel, Grin Verlag, 2007.
- Pieper, Josef: *Das Viergespann*, München, Kösel Verlag, 1964.
 - *Die Wirklichkeit und das Gute*, München, Kösel Verlag, 1956.
 - *Glück und Kontemplation*, München, Kösel Verlag, 1957.
 - *Grundformen sozialer Spielregeln*, München, Kösel Verlag, 1987.
 - *Thesen zur Gesellschaftspolitik. Die Grundgedanken der Enzyklika Quadragesimo Anno*, Regensburg, Friedrich Pustet Verlag, 1933.
 - *Verteidigungsrede für die Philosophie*, München, Kösel Verlag, 1966.
 - *Was heißt philosophieren?. Vier Vorlesungen*, München, Kösel Verlag, 1948.
 - *Über das christliche Menschenbild*, Leipzig, Hegner Verlag, 1936.
 - *Über die Schwierigkeit heute zu glauben*, München, Kösel Verlag, 1974.
 - *Über Thomas von Aquin*, München, Deutscher Taschenbuchverlag, 1981.
- Prader, Johanna: *Der gnostische Wahn. Eric Voegelin und die Zerstörung menschlicher Ordnung in der Moderne*, Passagen Verlag, 2006.
- Pribyl, Herbert (Hrsg.): *Interessenverfolgung und Interessenausgleich am Beispiel des europäischen Integrationsprozesses*, Wien, Österreichischer Wirtschaftsverlag, 1995.

- *Wirtschaft und Ethik. Die Österreichische Schule der Nationalökonomie und die Wiener Schule der Naturrechtsethik*, Heiligenkreuz, Be & Be Verlag, 2009.
- Rapp, Christof: *Aristoteles zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2001.
- Rauscher, Anton (Hrsg. in Verbindung mit Jörg Althammer): *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin, Dunckler & Humblot, 2005.
- *Katholische Soziallehre im politischen und gesellschaftlichen Prozeß*, Köln, Bacham, 1990.
- Ritter, Gerhard: *Vom sittlichen Problem der Macht*, Bern / München, Francke Verlag, 1961.
- Ritter, Joachim: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. mit Karlfreid Gründer), Basel/Stuttgart, Band 1-10, Völlig neubearbeitete Ausgabe von Rudolf Eisler, Schwabe & Co., 1984.
- *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977.
- *Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen*, Potsdam, Alfred Protte Verlag, 1933.
- Rohrmoser, Günther: *Nietzsche und das Ende der Emanzipation*, Freiburg, Verlag Rombach, 1971.
- Romig, Friedrich: *Die Rechte der Nation*, Graz, Leopold Stocker Verlag, 2002.
- Rommen, Heinrich: *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Paderborn, Verlag des Bonifacius, 1935.
- *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München, Josef Kösel Verlag, 1947.
- Roos, Lothar: *Was allen Menschen wesensmäßig ist. Das moralische Naturgesetz bei Papst Benedikt XVI.*, Köln, Schriftenreihe Kirche und Gesellschaft, Nr. 330, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, J.P. Bacham Verlag, 2006.
- Rorty, Richard: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, hrsg. vom Institut für die Wissenschaft vom Menschen, Wien, Passagen Verlag, 1993.
- Safran, Alexandre: *Jüdische Ethik und Modernität*, Tübingen, Francke Verlag, 1998.
- Sander, Angelika: *Max Scheler zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 2001.
- Sandoz, Ellis: *The Voegelian Revolution. A Biographical Introduction*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2000.
- Schallenberg, Peter: *Jenseits der Moderne?*, Schriftenreihe Kirche und Gesellschaft, Nr. 372, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Köln, J.P. Bacham Verlag, 2010.
- Schultze-Rohnhof, Gerd: *Der Krieg der viele Väter hatte. Der lange Anlauf zum Zweiten Weltkrieg*, München, Olzog, 2003.

- Schasching, Johannes SJ. (Hrsg.): *Die soziale Botschaft der Kirche. Von Leo XIII. bis Johannes XXIII.*, Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1962.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Reichl, 1928.
- *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig, Der Neue Geist-Verlag, 1919.
- Scherer, Georg: *Einführung in die Philosophie*, Berlin, Parerga Verlag, 1996.
- Schelkshorn, Hans: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Göttingen, Verlbrück Wissenschaft, 2009.
- Schiller, Friedrich: *Wilhelm Tell*, Sämtliche Werke, Wien, Mausberger, 1835.
- Schmitt, Arbogast: *Die Moderne und Platon*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2003.
- Schmölz, Franz Martin (Hrsg.): *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Wien, Forschungsgespräch, Springer Verlag, 1963.
- *Der Mensch in der politischen Ordnung*, Salzburg, Verlag Anton Pustet, 1966.
- *Zerstörung und Rekonstruktion der politischen Ethik*, Münchner Studien zur Politik, München, 2. Heft, Verlag C.H. Beck, 1963.
- Schnarrer, Johannes Michael: *Norm und Naturrecht verstehen. Eine Studie zu Herausforderungen der Fundamenteethik*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1999.
- Seifert, Josef: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg, 2. und erweiterte Auflage, Universitätsverlag Anton Pustet, 1976.
- Seneca: *Mächtiger als das Schicksal. Ein Brevier*, Zürich Diogenes Verlag, 1999.
- Silva-Tarouca, Amadeo: *Thomas heute. Zehn Vorträge zum Aufbau einer existentiellen Ordnung – Metaphysik nach Thomas von Aquin*, Wien, Herder, 1947.
- Skinner, Quentin: *Machiavelli zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1988.
- Sloterdijk, Peter / Macho, Thomas (Hrsg.): *Weltrevolution der Seele. Eine Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Gütersloh, Artemis und Winkler, 1991.
- Sonnenschmidt, Reinhard: *Politische Gnosis. Entfremdungsglaube und Unsterblichkeitsillusion in spätantiker Religion und politischer Philosophie*, Duisburg, Wilhelm Fink Verlag, 2001.
- Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes*, Sonderausgabe, München, Beck, 1963.
- Taureck, Bernhard: *Die Sophisten zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1995.
- Tanguay, Daniel: *Leo Strauss. An Intellectual Biography*, New Haven – London, Yale University Press, 2007.
- Taylor, Charles: *A Catholic modernity?. Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, New York, Oxford University Press, 1999.

- *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009.
- Tönnies, Ferdinand: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 8. verb. Aufl., Leipzig, Buske, 1935.
- Trawny, Peter: *Sokrates oder Die Geburt der Politischen Philosophie*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2007.
- Tugendhart, Ernst: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, de Gruyter, 1970.
- Türk, Hans Joachim: *Postmoderne*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1990.
- Vogt, Wolfgang: *Der Staat in der Soziallehre der Kirche*, Aschaffenburg, Pattloch, 1965.
- Von Balthasar, Hans Urs: *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2009.
- Von Fiore, Joachim (de Fiore): *Das Zeitalter des Heiligen Geistes*, herausgegeben von Alfons Rosenberg, Bietigheim, Turm-Verlag, 1977.
- *Wahrheit. Ein Versuch*, Einsiedeln, Benzinger, 1947.
- Von Goethe, Wolfgang: *Das Beste möcht' ich euch vertrauen. Lebensweisheit*, München, Deutscher Taschenbuch, 2006.
- *Dritte Wallfahrt. Der junge Goethe*, Ausg. in 5 Bänden, 1. Band, hrsg. von Hanna Fischer-Lamberg, Berlin, Walter de Gruyter, 1999.
- *Faust*, Ausgewählte Werke in 12 Doppelbänden, hrsg. von Philipp Hedbavny, Baden, Buchgemeinschaft der Klassiker-Verlags-Gesellschaft, 1949.
- *Maximen und Reflexionen*, Weimar, Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1907.
- Von Hildebrand, Dietrich: *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Stein am Rhein, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 1992.
- *Was ist Philosophie?*, Stuttgart, Habel Kohlhammer, 1960.
- Von Kuehnelt-Leddihn, Erich: *Kirche und Moderne – moderne Kirche?*, Graz/Stuttgart, Leopold Stocker Verlag, 1997.
- Von Nell-Breuning, Oswald: *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*, Wien, Europaverlag, 1977.
- Von Schrenck-Notzing, Caspar (Hrsg.): *Charakterwäsche. Die Re-education der Deutschen und ihre bleibenden Auswirkungen*, Erweiterte Aufl., München, Ares Verlag, 2005.
- *Lexikon des Konservativismus*, Graz, Leopold Stocker Verlag, 1996.
- Waldstein, Wolfgang: *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg, Sankt Ulrich Verlag, 2010.

- *Vorpositive Ordnungselemente im Römischen Recht*, Salzburg, Verlag Anton Pustet, 1967.
- *Zur Bedeutung der „Verantwortung für den rechten Gebrauch der „Vernunft“ bei Papst Benedikt XVI. für die Frage des Naturrechts (Die göttliche Vernunft und die inkarnierte Liebe)*, Weilheim-Bierbronn, Gustav-Siewerth-Akademie, 2007.
- Wallner, Karl (Hrsg.): *Denken und Glauben – Perspektiven zu Fides et Ratio*, Heiligenkreuz, Heiligenkreuzer Studienreihe, 2000.
- Weber, Max: *Religionsoziologie*, Tübingen, Verlag J.C.B. Mohr, 1922.
- *Wissenschaftslehre*, hrsg. von Gerhard Wagner und Heinz Zipprian, Frankfurt, Suhrkamp, 1994.
- Weber-Schäfer: *Einführung in die antike politische Theorie. Erster Teil: Die Frühzeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
- Weiler, Rudolf: *Die soziale Botschaft der Kirche. Einführung in die Katholische Soziallehre*, Wien, Verlag Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften, 1993.
- *Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriss*, Graz, Verlag Styria, 1991.
- *Einführung in die politische Ethik*, Graz, Verlag Ulrich Moser/Styria, 1992.
- *Gerechtigkeit in der sozialen Ordnung. Die Tugend der Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung* (Hrsg.), Berlin, Duncker & Humblot, 1999.
- *Herausforderung Naturrecht. Beiträge zur Erneuerung und Anwendung des Naturrechts in der Ethik*, Graz, Austria Medien Service, 1996.
- Weischedel, Wilhelm: *Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen in Alltag und Denken*, München, Deutscher Taschenbuchverlag, 1975.
- *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Welty, Eberhard: *Gemeinschaft und Einzelmensch – Eine sozialmetaphysische Untersuchung*, Salzburg, Pustet, 1935.
- Wust, Peter: *Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig, Otto Wingand'sche Buchdruckerei, 1919.
- Utz, Arthur-Fridolin: *Ethik und Politik. Aktuelle Grundfrage der Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsphilosophie*, Gesammelte Aufsätze, Stuttgart, Seewald, 1970.
- *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens - Soziale Summen Pius XII.*, Freiburg (Schweiz), Paulusverlag, 1954.
- Zehnpfennig, Barbara: *Platon zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1997.
- Zellenberg, Ulrich Ernst: *Konservatismus als Leitlinie für politisches Handeln. Ansätze zu einer Theorie des Konservatismus*, Wien, JES-Konzepte und Programme, Band 5, Junge Europäische Studenteninitiative, 1990.

- Zuckert, Catherine / Zuckert, Michael: *The Truth about Strauss. Political Philosophy and the American Democracy*, Chicago, The University of Chicago, 2006.

III. Artikeln

- Baier, Stephan: *Der Staat muss das höhere Recht Gottes respektieren. Der frühere Kardinal Joseph Ratzinger über die Voraussetzungen des Friedens*, in: Die Tagespost, Würzburg, 26. April 2005, S. 10.
- Horst, Guido: *Und Rom erwies seine Reverenz*, in: Die Tagespost, Würzburg, 25. Juni 2002, S. 5.
- Jatzkowski, Thomas: *Absage an das Dogma der Kirche*, in: Kirchliche Umschau, Ruppichteroth, Dezember 2007, S. 13-16.
- Müller, Manfred: *Glieder einer großen Volksfamilie. Volksgemeinschaft als Zielvorstellung christlich-nationaler Politik*, in: Die Neue Ordnung, Graz, I/2008, S. 17-19.
- Romig, Friedrich: *Karl Popper und die Folgen. Eine Philippika angesichts von Politik und Gesellschaft heute*, in: Die Presse, Wien, 14./15. Juli 1984, Spectrum, S. I-II.
- Seubert, Harald: *Was im Angesicht des Ewigen besteht*, in: Junge Freiheit, Berlin, 11. September 2009, S. 22.
- Spaemann, Robert: Interview von Daniel Deckers und Volker Zastrow: „Wo Hass aufbricht, stimmt etwas nicht“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt, 15. Februar 2009, S. 12.
- *Planungsgesetze zur Gentechnik wären unerhörter Totalitarismus*, in: Junge Freiheit, Berlin, 8. Februar 2006, S.

IV. Internetquelle

- Kinzel, Till: *Postmoderne. Politische Philosophie und die Frage nach dem Höhlenausgang: Zur Krise der Möglichkeit einer Antwort auf die Krise der Moderne bei Leo Strauss und Allan Bloom*, www.gradnet.de/papers/pomo/pomo98.papers/tkinel98.htm, 20. November 2010.
- Papst Gregor: *Morari Vos*, <http://www.domus-ecclesiae.de/magisterium/mirari-vos.teutonice.html>, 20. November 2010.
- Papst Leo XIII.: *Aeternis patris*, http://stjosef.at/dokumente/aeterni_patris.htm, 1. Dezember 2010.
- Romig, Friedrich: *Aut Christus aut nihi*, <http://www.kreuz.net/article.12169.html>, 20. November 2010.
- Solschenizyn, Alexander: *Die zerbrochene Welt (Rede)*,

<http://translate.google.at/translate?hl=de&langpair=en%7Cde&u=http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/harvard1978.html>, 1. Dezember 2010.

- Spaemann, Robert: *Rationalität und Gottesglaube*: <http://www.kath-info.de/gottesglaube.html>, 1. Dezember 2010.

Abstrakt

Die antiken Klassiker werden heute oft nur als Vorspann der Philosophiegeschichte gesehen, wenn sie nicht gleich bewusst oder unbewusst durch bestimmte moderne Denkströmungen als überholt erachtet werden und ihr Wissen dadurch „verschüttet“ wird. Es wird die Frage gestellt, was denn die „alten“ Philosophen der Antike und auch des Mittelalters uns heute noch Gültiges zu sagen hätten: Befinden wir uns nicht im Besitz „höheren“ Wissens? Dieser Frage sei zunächst nur folgendes entgegengesetzt: Könnte es nicht sein, dass Sokrates, Platon oder Aristoteles eine größere Offenheit für die Wahrheit hatten und zu Erkenntnissen gelangten, die möglicherweise unübertroffen geblieben sind? Diese Dissertation nimmt in Bezugnahme auf die katholische Soziallehre, Leo Strauss und Eric Voegelin diese Fragestellungen und die damit verbundene und heute noch hoch aktuelle Auseinandersetzung zwischen *les anciens et les modernes* wieder auf. Es werden verschiedene philosophische Strömungen dargelegt und ausdifferenziert. Es spannt sich hierbei ein Bogen von Sokrates und den Sophisten über die Gnosis, Thomas von Aquin und Machiavelli bis hin zu Liberalismus und Karl Popper. Ferner wird erläutert, was die genannten „neoklassischen“ Repräsentanten unter einer „Bergung“ antiker politischer Philosophie und somit des klassischen Naturrechtsdenkens verstehen. Zentral stehen hierbei die Tugendlehre und der Gemeinwohlbegriff.

Abstract (English):

„The Return to the Origins of Political Philosophy. The Catholic Church, Leo Strauss and Eric Voegelin as Representatives of Classical Natural Law Theory in their Quarrel with Modern Thinking”

The ancient Greek classics are often regarded as prelude to the history of philosophy, that is, if they are not neglected and thus submerged by certain modern theories. The question is raised: Do those old thinkers have anything of value to say to us - are we not in possession of a higher knowledge today? This question can be subtended by the following questions: Could it not be possible that Socrates, Plato or Aristotle had a greater openness for truth and thus acquired wisdom that remains unsurpassed? In regards to the Catholic Social Teaching, Leo Strauss, and Eric Voegelin, these questions are being dealt with. Thus the highly topical field of the *querelles des anciens et des modernes* is reopened. A bow is drawn from Sokrates and the Sophists to Gnosticism, Thomas Aquinas, Machiavelli to Liberalism and Karl Popper. The fundamental questions of man about his existence can, according to Plato, not be disconnected from his existence as a political animal. This principle leads to various consequences, which this dissertation is examining. It shows how representatives of natural law theory understood a return to classical political philosophy. The central themes are the virtues and the concept of the common good.

LEBENS LAUF VON CHRISTIAN MACHEK

ANGABEN ZUR PERSON

Name	MACHEK, CHRISTIAN-ERICH, MAG.
Zustelladresse	Boltzmanngasse 17/91, 1090 Wien
Telefon	0043/676/3207524
E-Mail	rembertro@gmail.com
Staatsangehörigkeit	Österreich und Belgien
Geburtsdatum	26. OKTOBER 1978
Geburtsort	Stuttgart / Deutschland
Familienstand	ledig
Religionszugehörigkeit	Römisch-Katholisch

SCHULAUSSBILDUNG

1984-1992 Deutsche Schule Athen (Volksschule und Gymnasium)
 1992-1995 1 Jahr: Deutsche Schule Jakarta / Indonesien
 2 Jahre: Internationale Schule Jakarta
 1995-1998 1 Jahr: Internationale Schule Wien
 2 Jahre: Externistenmatura mit einem Maturaabschluss am
 wirtschaftskundlichen Bundesrealgymnasium Ödenburgerstraße, Wien 21

WEHRDIENST

8-monatigen Grundwehrdienst absolviert am PzABattalion 9 in Baden bei Wien
 Tätigkeit als Schreiber des dienstführenden Unteroffiziers

HOCHSCHULSTUDIUM

Wintersemester 1999 - Wintersemester 2004
 Studium der **Politikwissenschaft** an der Universität Wien mit einem
 Auslandssemester an der Universität Löwen / Belgien
 Abschluss: *Magister der Philosophie* am 18. Jänner 2008
 Wintersemester 2001 - Sommersemester 2003 und 2006
 Studium der Theologie an der Philosophisch-Theologischen
 Hochschule Heiligenkreuz mit einem Auslandsaufenthalt an der
 Hebräischen Universität Jerusalem / Israel-Palästina
 Vordiplom der **Fachtheologie** absolviert
 2008/2009 Bibliothekarslehrgang an der Österreichischen Nationalbibliothek
 „Library and Information Expert“

VERÖFFENTLICHUNGEN

„Die *invocatio Dei* in europäischen Verfassungen“,
 „Der Neomarxismus“, „Zur Theodizee in der Bibel“ (alle 2008)

Artikel: „*Rerum novarum* und ihre Bedeutung für die Wirtschaftsethik“
 (in: Wirtschaft und Ethik, Die österreichische Schule der Nationalökonomie und
 die Wiener Naturrechtsschule, Be&Be Verlag, 2009)